كشف الباري

عما في صحيح البخاري

جلد اول

بدء الوحي وكتاب الايمان

شيخ الحديث مولانا سليم الله خان مدظلهم
مهتمم جامعه فاروقيه كراچى

مكتبة فاروقية
شاه فيصل كالونى نمبر ٤ كراچى

تاثرات

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم
شیخ الحدیث، جامعہ دارالعلوم، کراچی

"کشف الباری عمانی صحیح البخاری" اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ و ثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ "کشف الباری" عوام وخواص، علما وطلبہ ہر طبقے میں الحمدللہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم نے "کشف الباری" سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تاثرات قلمبند فرمائے ہیں، ذیل میں ان دونوں علماء کے یہ تاثرات شائع کیے جا رہے ہیں۔

کشف الباری
صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال اللّٰہ بقاء ہ بالعافیۃ) سے تلمذ کا شرف پچھلے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میبذی اور دورۂ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمدللہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا دلنشین اندازِ تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سلجھی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شروحِ حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا اور اس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے۔ حضرت کے اس اندازِ تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپایا۔ کہا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔

لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے مرتب کر کے شائع کرنے کا ارادہ کیا اور اب بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کے نام سے منظر عام پر آ چکی ہیں۔

جب پہلی بار ''کشف الباری'' کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر مرتسم تھیں، انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ ناکارہ کو گونا گوں مصروفیات اور اسفار کے جس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید نہ تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کر سکوں گا، یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے لے کر اصاغر تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقاریر بخاری معروف و متداول ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے ''کشف الباری'' کی پہلی جلد سرسری مطالعے کی نیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنالیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں ''فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطال، فیض الباری، لامع الدراری اور فضل الباری کا مطالعہ کرنے کے بعد ''کشف الباری'' کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث دلنشین تفہیم کے ساتھ اس طرح یک جا ہو گئے ہیں جیسے ان کتابوں کا لب لباب اس میں سمٹ آیا ہو۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے بیشتر حصے سے استفادہ نصیب ہوا اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی جتنی تقاریر اردو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے۔ اور یہ صرف طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاذ کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کرلیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروع میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے دوسری دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں۔ اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترتیب اور تدوین میں مولانا نور البشر اور مولانا ابن الحسن عباسی صاحبان (فاضلین دارالعلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، وفقهما الله تعالى لأمثال أمثاله، دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہو کر شائع ہوں۔ انشاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حضرت صاحب تقریر کا سایۂ عاطفت ہمارے سروں پر تادیر بعافیتِ تامہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین۔

احقر اس لائق نہیں تھا کہ حضرتِ والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا، لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے ربط اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہو گئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

☆☆☆☆

تاثرات

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزی صاحب
شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی

حدیثِ رسول قرآن کریم کی شرح ہے

﴿لقد من اللّٰہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ﴾ ۔

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی ذمہ داری قرآن کریم کی آیات صرف پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قولی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت سے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک وتعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "الرسالۃ" میں لکھا ہے۔

"سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ" (ص:۲۴)

''میں نے قرآن کے ان اہل علم کو جن کو میں پسند کرتا ہوں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حکمت سے مراد نبی اکرم ﷺ کی سنت ہے''۔

امام شاطبی نے اپنی کتاب ''الموافقات'' (ج ۴ص:۱۰) پر لکھا ہے "فكانت السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب" "یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے''۔

اور امام محمد بن جریر طبری سورۂ بقرہ کی آیت "ربنا وابعث فیھم رسولا ......" کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں:

"الصواب من القول عندنا في الحكمة أن العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم، والمعرفة بها ومادل عليه في نظائره، وهو عندى مأخوذ من الحكم الذى بمعنى الفصل بين الباطل والحق۔

''ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم ﷺ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے......''

اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه "یعنی مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم ﷺ کی قولی وفعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کرکے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا...... ﴿ واذکرن مایتلی فی بیوتکن من آیات اللّٰہ والحکمۃ...... ﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے مجملات ومشکلات کی تفسیر وتشریح اور اعمالِ دینیہ کی عملی صورت نبی کریم ﷺ کے اقوال واعمال اور آپ کے احوال جانے بغیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ آپ مرادِ الٰہی کے بیان وتفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے: "أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" (سورۃ النحل) ''آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تاکہ جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کردیں''۔ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الٰہی، نکاح، طلاق، خرید وفروخت، اخلاق ومعاشرت ...... یہ سب احکام قرآن کریم میں مجملاً تھے، ان

احکام کی تفسیر وتشریح نبی اکرم ﷺ نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ "ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ..."

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث قرآن کریم سے الگ عجمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ عجمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دین اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امت مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت وخصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت وتدوین اور تشریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب ''الفصل'' میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

''خطبات مدراس'' میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنگر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ ہو گئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم ﷺ کی احادیث سے جمع ونقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علمِ حدیث کے سوفنون ہیں جن کی تفصیل مصطلح الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

تدوینِ حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع وترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو منکرینِ حدیث اور مستشرقینِ یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصراً اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مبارکہ کے لکھنے کا سلسلہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرامؓ نے آپ ﷺ کی اجازت سے آپ ﷺ کی احادیث کو محفوظ وقلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب وتدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفۂ راشد وعادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانۂ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمدللہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعۃً تاریخ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلۂ ترتیب وتدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب ''الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول ﷺ وسننہ وایامہ'' ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کر دیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاری نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جا سکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ''اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں اور ... "ان کتاب البخاری أصح الکتابین صحیحا، وأکثرھما فوائد" اور امام نسائی فرماتے ہیں " أجود ھذہ الکتب کتاب ..." اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب " حجۃ اللہ البالغہ "(ص:۲۹۷) میں ارشاد فرماتے ہیں:''جو شخص اس کتاب کی عظمت کا

قائل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راہ سے ہٹا ہوا ہے'' پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: ''اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا''۔

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیرنظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شروح بخاری

ان ہی خصوصیات وامتیازات اور اہمیت ومقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین وتصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروح وحواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے ''لامع الدراری'' کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروح وحواشی کا ذکر کیا ہے۔ ابھی ابھی " ابن بطال " کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابوتمیم یاسر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

"فأضحى هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، مقضى العلماء أمامه الليالي والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعاني والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبوابه، ومنهم المترجم لرجال اسانيده، ومنهم الباحث فى شرط البخارى فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقدها عليه، إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح (ص:٧ ج١)"

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کردیے۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی واحکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک وانتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابوسلیمان الخطابی المتوفی ۳۸۶ھ کی ''أعلام الحدیث'' ہے، اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی المتوفی ۴۰۲ھ کی شرح ہے، ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان کے بعد پھر علامہ ''مہلب بن احمد بن ابی صفرۃ'' المتوفی ۴۳۵ھ کی شرح ہے، اسی شرح کی تلخیص شارح کے شاگرد ''ابوعبداللہ محمد بن خلف بن المرابط الاندلسی المصری المتوفی ۴۸۵ھ نے کی ہے، ان کے بعد پھر ابوالحسن علی بن خلف بن بطال القرطبی المتوفی ۴۴۹ھ کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے، ابن بطال کی شرح سے پہلے صرف '' خطابی'' کی شرح مطبوع ہے، اور اب ''ابن بطال'' کی شرح چھوٹے سائز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے، امام نووی المتوفی ۶۷۹ھ نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی، اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی المتوفی ۷۸۶ھ کی شرح '' الکواکب الدراری '' شیخ جمال الدین الشافعی المتوفی ۶۷۲ھ کی ' شواهد التوضیح والتصحیح لمشکلات الجامع الصحیح" حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ کی '' فتح الباری'' امام بدرالدین عینی المتوفی ۸۵۵ھ کی ' عمدة القاری '' علامہ جلال الدین السیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی ''التوشیح'' امام قسطلانی کی ' ارشاد الساری '' علامہ نورالحق بن مولانا الشیخ عبدالحق محدث دھلوی المتوفی ۱۰۷۳ھ کی 'تیسیر القاری'' شیخ الاسلام بن محب اللہ البخاری کی شرح جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ درازپشاوری کا حاشیہ بھی ' تیسیر القاری '' کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابوالحسن نورالدین محمد بن عبدالھادی سندھی کا حاشیہ ... یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروح وحواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اوران کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروح لکھیں اوران کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی پھران کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اوران کے خاندان کی خدمات بھی آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔

صحیح بخاری کے ابواب وتراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع اور متداول ہے پھران کے بعد حدیث کی تدریس وتشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھپوائیں۔

پھر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نوراللہ مرقدہ کی خدماتِ تدریسِ حدیث اوران کے لائق تلامذہ کی وہ تقاریر بھی خدمتِ حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر ''لامع الدراری'' اور سنن ترمذی پر ''الکوکب الدری'' جو حضرت شیخ الحدیثؒ کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے استاذ ملا محمودؒ کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلویؒ کے حواشی اور ابوداؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح ''بذل المجہود''، سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر، صحیح بخاری اور سنن ابی داؤد پر حضرت امام العصر علامہ انورشاہ کاشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انورشاہ کشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثانیؒ کی لاجواب شرح، اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور '' الابواب والتراجم'' موطا امام مالکؒ پر ان کی شرح ''اوجز المسالک'' موجودہ زمانے میں حضرت مولانا محمد تقی عثانی دامت برکاتہم کی ''تکملۃ فتح الملہم'' اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدینؒ کی '' ایضاح البخاری'' اور'' الابواب والتراجم'' پر ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی ''التعلیق الصبیح'' اور صحیح بخاری پر '' الابواب والتراجم'' مولانا عبدالجبار اعظمی کی ''امداد الباری'' شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غور غشتوی کا '' حاشیہ مشکوۃ'' حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خٹک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد فرید صاحب کی ترمذی پر شرح، مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کاملپوری کی ''معارف ترمذی'' اور اس طرح کی دیگر لاتعداد کتب، علم حدیث کی وہ گرانقدر خدمات ہیں جن سے زمانہ صرف نظر نہیں کرسکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کرسکتا ہے۔

کشف الباری
صحیح بخاری کی شروح میں ایک گرانقدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت وتشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی، مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث وصدر وفاق المدارس پاکستان حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہ وفیوضہ وادام اللہ علینا ظلہ کی صحیح بخاری پر تقریر '' کشف الباری عما فی صحیح البخاری'' ہے یہ کتاب حضرت کی ان تقاریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پڑھاتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورۂ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرت دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مٹہ، گاؤں فاضل بیگ گھڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آ کر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دار العلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۳ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب و ماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ دورۂ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے نکلا تھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق و بزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چکیسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجدہ سے دورۂ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس والہانہ اور محبت کے انداز میں حضرت کی طرز تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ تزلزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اصرار کیا کہ میں بھی دورۂ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھ لوں، چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کر کے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا ''مشکوۃ المصابیح'' میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا، مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے چینی اور شکوک وشبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چپکے سے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجدہ کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق سن کر اور ابتدائی ابحاث پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے دل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا نکلی، بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہوگئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ و مدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعہ العلوم الاسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اِس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے، یہ تمہید میں نے اس لئے لکھی، کہ آئندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تملق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصری طالب علمی کی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسا مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ، متوسط اور ادنی درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالی نے آپ کو جو تحقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ مرتب اور جامع طرزِ تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالی نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کر دینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمدللہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالی نے محض اپنے فضل وکرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ و متداول شروح، حواشی اور تقاریر اکابر میں سے شاید کوئی

شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے ''کشف الباری'' جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگر چہ علماء کا مشہور مقولہ ہے ...... " لایغنی کتاب عن کتاب" لیکن ...... " مامن عام إلا وقد خص عنه البعض " کے قاعدے کے مطابق ''کشف الباری'' اس قاعدے سے مستثنی ہے، بلامبالغہ حقیقتۃً واقعۃً یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنی کر دیتی ہے۔

میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالی نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور متقدمین شارحین جیسے خطابی، ابن بطال، کرمانی، عینی، ابن حجر، قسطلانی، سندھی وغیرھم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

''کشف الباری عما فی صحیح البخاری'' کی خصوصیات اور امتیازات تو بہت ہیں اور ان شاء اللہ بندہ کا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱۔ مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا اور یہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔

۲۔ اگر نحوی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔

۴۔ ترجمۃ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۵۔ باب کا ماقبل سے ربط و تعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق و تنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۶۔ مختلف فیہا مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی تنقیح و تحقیق کے بعد ہر ایک کے مستدلات کا استقصاء اور پھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے رد و قدح اور احناف کے دلائل کی وضاحت اور ترجیح بیان کی گئی ہے۔

۷۔ اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔

۸۔ جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔

۹۔ تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰۔ اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر قول پر محققانہ اور تنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔ تلک عشرۃ کاملۃ۔

حضرت کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاذ اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تادیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقۂ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا عظیم احسان ہے۔

☆ ☆☆☆

جلد اوّل بدء الوحی و کتاب الایمان

كشف البارى (جلد اول)

افادات

شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان

ترتیب و تحقیق

نور البشر نور الحق

۱۴۳۴ھ 2013

مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی نمبر 4

کراچی 75230، پاکستان

فون: 021-4575763

m_farooqia@hotmail.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنیوالا ہے

فہرستِ مضامین
کشف الباری عما فی صحیح البخاری
جلد اول

بخاری شریف

✦✦✦✦

فهرس إسماء المترجم لهم
على ترتيب حروف الهجاء

ایک وضاحت

اس تقریر میں ہم نے صحیح بخاری کا جو نسخہ متن کے طور پر اختیار کیا ہے، اُس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا نے تحقیقی کام کیا ہے، ڈاکٹر مصطفیٰ دیب نے احادیث پر نمبر لگانے کے ساتھ ساتھ احادیث کے مواضعِ متکررہ کی نشاندہی کا بھی التزام کیا ہے۔ اگر کوئی حدیث بعد میں آنے والی ہے تو حدیث کے آخر میں نمبروں سے اُس کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یعنی اس نمبر پر یہ حدیث آرہی ہے اور اگر حدیث گذری ہے تو نمبر سے پہلے "ر" لگادیتے ہیں۔ یعنی اس نمبر کی طرف رجوع کیا جائے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض مرتب

اللھم لک الحمد کما ینبغی لجلال وجھک وعظیم سلطانک۔ اللھم ما أصبح بی من نعمة أو بأحدٍ من خلقک: فمنک وحدک لاشریک لک، اللھم لک الحمد ولک الشکر۔ اللھم لک الحمد، لاأحصی ثناء علیک، أنت کما أثنیت علی نفسک۔

اللھم صل وسلم و بارک علی سیدنا و مولانا محمد النبی الأمیّ وعلی آلہ وصحبہ وتابعیھم وتبعھم بإحسان إلی یوم الدین۔

اللہ جلّ شانہ، کا بے پایاں کرم اور احسان ہے کہ استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب دامت فیوضہم و برکاتہم کے درس صحیح بخاری شریف کی ایک جلد ترتیب و تحقیق اور تعلیق کے ساتھ علماء، طلبہ اور شائقینِ علمِ حدیث کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم ہمارے اکابر کے اس خوش نصیب طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں جسے محدث کبیر، مجاہدِ اعظم شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی قدس اللہ تعالی سرہ کی صحبت اور درس سے مستفید ہونے کی سعادت حاصل ہے، علم کے اس بحرِ زخّار سے ہر شخص نے بقدرِ ظرف فائدہ اٹھایا۔ ہمارے حضرت مدظلہم نے بھی حضرت شیخ الاسلام قدّس سرّہ کے اس خوانِ علم سے خوب خوب استفادہ فرمایا اور پھر تاحال اپنی ساری زندگی ان علوم کو پھیلانے میں صرف کر رکھی ہے۔ آج قارئین کی

خدمت میں یہ علمی شاہکار جو پیش کیا جارہا ہے یہ بھی دراصل اپنے استاذ شیخ الاسلام حضرت مدنی نوّراللہ مرقدہ کی درسی خصوصیات کا مظہرِ اتم ہے، آئندہ صفحات میں آپ حضرت شیخ الاسلام نوّراللہ مرقدہ کے حالات کے ذیل میں ان درسی خصوصیات کو بالتفصیل ملاحظہ فرمائیں گے۔ پھر اللہ رب العزت کا یہ خصوصی کرم بھی ہے کہ مذکورہ آمالی کے ضبط سے قبل حضرت والا مدظلہم چوبیس سال تک بخاری شریف کا درس دے چکے تھے جبکہ جامعِ ترمذی کا درس اس سے بھی زیادہ رہا:

ایں　سعادت　بزورِ　بازو　نیست
تا　نہ　بخشد　خدائے　بخشندہ

چنانچہ بخاری شریف کی یہ تقریر گویا کہ آپ کے اُستاذِ محترم کے درسی افادات کے علاوہ تقریباً رُبع صدی کے شبانہ روز تدریسی مشاغل اور حدیث کی بیسیوں کتابوں کے مطالعہ کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔

بخاری شریف کی اس تقریر میں درجِ ذیل امور کا از اوّل تا آخر اہتمام کیا گیا ہے:۔

۱۔ ترجمۃ الباب کی مفصّل اور قابلِ اعتماد تشریح۔

۲۔ ترجمۃ الباب اور احادیث کے درمیان مطابقت کے لیے نفیس توجیہات۔

۳۔ ترجمۃ الباب کا ماقبل و مابعد سے ربط۔

۴۔ متشابہ تراجم میں فرق کی وضاحت۔

۵۔ راویانِ حدیث میں سے ہر راوی کا بقدرِ ضرورت تعارف۔

۶۔ جن راویوں کے ناموں میں اشتباہ پیش آتا ہے اس کی وضاحت۔

۷۔ جن راویوں سے صحیح بخاری میں صرف ایک یا دو روایت مروی ہیں ایسے راویوں کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ اُن روایات کی بھی نشاندہی۔

۸۔ رجالِ بخاری میں سے جن حضرات پر محدثین نے کلام کیا ہے اس کا علمی طور پر منصفانہ جائزہ۔

۹۔ حدیث کے معنی کی قابلِ اعتماد دلنشیں وضاحت۔

۱۰۔ روایاتِ مکرّرہ پر تنبیہ کہ آیا سند و متن کے اتحاد کے ساتھ تکرار ہوا ہے یا ان دونوں میں سے کسی کے اختلاف کے ساتھ۔

۱۱۔ مذاہبِ فقہاء کے استقصاء کا اہتمام اور ان کی تنقیح۔

۱۲۔ فقہی مذاہب کے بیان کے لیے اصل ماخذ کے حوالے کا اہتمام۔

۱۳۔ مسائلِ فقہیہ کی آسان طریقے پر تفہیم و تشریح۔

۱۴۔ فقہاء و محدثین کے اقوالِ مختلفہ کے درمیان محاکمہ۔

۱۵۔ سند میں "تحویل" کے آجانے کی صورت میں یہ اہتمام کہ یہاں جو حدیث مذکور ہے وہ سندِاول کی روایت ہے یا سندِ ثانی کی، نیز اس بات کی تصریح کہ دوسری سند جس کی روایت یہاں مذکور نہیں اس کو مصنف نے کہاں بیان کیا ہے۔

۱۶۔ معلقات کے بارے میں یہ بتانے کا اہتمام کہ مصنف یا کسی دوسرے محدّث نے ان کو موصولاً کہاں روایت کیا ہے۔

۱۷۔ آثارِ موقوفہ کے بارے میں نشاندہی کہ کسی محدّث نے ان کو موصولاً کہاں ذکر کیا ہے۔

۱۸۔ حسبِ موقعہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر شرّاح کے اوہام پر تنبیہ۔

۱۹۔ بعض تراجم اور دیگر مواقع پر موجود ابہام کی وضاحت۔

۲۰۔ صحیح بخاری میں کہیں باب ہے اور ترجمہ نہیں، کہیں ترجمہ ہے اور حدیث نہیں، بلکہ آیت مذکور ہے، کہیں نہ حدیث ہے اور نہ آیت، بلکہ صرف ترجمہ مذکور ہے، ایسے مواقع پر تشفّی بخش کلام۔

۲۱۔ "قال بعض الناس" کا مالہ و ماعلیہ کے ساتھ ذکر۔

۲۲۔ براعتِ اختتام پر عموماً تنبیہ۔

پھر دو اہم ترین مقدّمے بھی اصل تقریر پر مستزاد ہیں، ایک مقدّمۃ العلم، جس میں علمِ حدیث کی تعریف، وجہِ تسمیہ، موضوع، غرض و غایت، علمِ حدیث کے مرتبے، کتبِ حدیث کی اقسام، تدوینِ حدیث، منکرینِ حدیث کے اعتراضات اور ان کے جوابات پر مشتمل سیرحاصل مباحث ذکر کیے گئے ہیں، جبکہ دوسرا مقدمہ "مقدّمۃ الکتاب" ہے، جس میں صاحبِ تقریر سے لے کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تک تمام رجالِ سند کے تفصیلی حالات مذکور ہیں، نیز یہ مقدّمہ صحیح بخاری سے متعلقہ جملہ تفاصیل پر بھی مشتمل ہے۔

اہلِ علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ ترتیب و تحقیق میں اضافے ترمیم وغیرہ ناگزیر ہوتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی اضافے اور ترمیم کی نوبت آئی ہے، لیکن اللہ تعالی حضرت شیخ الحدیث صاحب مدّظلہم کو جزائے خیر عطا فرمائے، آپ نے اوّل تا آخر اس پر نظرِثانی فرمائی، اور استحسان و پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

تقریر کو حتی الوسع سہل اور سلیس رکھنے کی کوشش کی گئی ہے، درمیان میں جو عربی عبارات ہیں ان سب کے ترجمے کا التزام نہیں کیا گیا، کیونکہ یہ کتاب بنیادی طور پر علماء اور منتہی طلبہ کے لیے ہے، جن کو اس کی خاص ضرورت نہیں ہوتی، البتہ کہیں مشکل عبارت یا کوئی مشکل شعر آگیا ہو تو اس کی تشریح کردی گئی ہے۔

علاوہ ازیں حواشی میں درج ذیل امور کا التزام کیا گیا ہے :۔

* تقریر کے درمیان جہاں کہیں کوئی حدیث آگئی ہو تو اس کی مکمل تخریج کی گئی ہے اور متعلقہ کتاب کا حوالہ بقیدِ صفحات دے دیا گیا ہے ۔

* حدیث کا اگر کوئی ٹکڑا ذکر کیا گیا ہو تو بسا اوقات حسبِ ضرورت پوری حدیث حاشیہ میں نقل کردی گئی ہے ۔

* علماء و فقہاء و شارحین کے اقوال کے سلسلہ میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ ان کی اصل مصنّفات سے حوالے دیے جائیں، البتہ کسی کتاب کی عدم دستیابی کی صورت میں معتمد علیہ شروح و کتب کا حوالہ مندرج کیا گیا ہے ۔

* بخاری شریف کی ہر حدیث کی تخریج اُصولِ ستّہ کے دائرے میں رہتے ہوئے کردی گئی ہے ۔

* حدیثِ باب بخاری شریف میں کتنی دفعہ آئی ہے اور کہاں کہاں مذکور ہے ؟ اس کی نشاندہی کردی گئی ہے ۔

* قرآن کریم کی آیات کے حوالے کے لیے سورت اور آیت نمبر ذکر کیے گئے ہیں۔

احقر کو اپنی علمی بے بضاعتی اور بے مائگی کا مکمل احساس اور اعتراف ہے ، اسی احساس کی بنا پر میرے لیے ایسے اہم علمی خدمت کے لیے تیار ہونا بھی بظاہر مشکل تھا لیکن چونکہ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدّظلہم کی طرف سے بھرپور حوصلہ افزائی، دعائیں اور مکمل رہنمائی حاصل تھی، اس لیے توکلاً علی اللہ اس کام کو شروع کردیا۔

بندہ نے اپنی استطاعت کی حد تک کوشش کی ہے کہ کام مکمل طور پر ہو اور کوئی بات حوالے کے بغیر نہ رہے ، لیکن یقیناً اس میں بہت سی باتوں کا حوالہ رہ گیا ہوگا، نیز اتنے بڑے کام میں غلطی کا امکان بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ حضراتِ اہلِ علم سے گذارش ہے کہ اگر کسی قسم کی غلطی پر مطّلع ہوں تو اس کو مرتّب کی خامی تصوّر فرمائیں اور اُسے اُس غلطی سے ، نیز اپنی مفید تجاویز اور مشوروں سے آگاہ فرمائیں تاکہ غلطیوں کا ازالہ ہوسکے اور تجاویز اور مشوروں کو پیش نظر رکھ کر آئندہ جلدوں کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی جاسکے ، احقر نہایت ممنون اور شکرگذار ہوگا۔

تقریر کی ترتیب کے سلسلے میں حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی ہدایات، رہنمائی اور

دلچسپی میرے لیے جو ہمت اور حوصلہ افزائی کی باعث رہیں، وہ ہر قسم کے رسمی شکریے سے بالاتر ہیں، اللہ تعالی حضرت والا کو صحت وعافیتِ تامّہ عطا فرمائے اور آپ کے سامنے ہی اس کتاب کی تکمیل کرا کر اپنی بارگاہ میں قبولیت سے نوازے اور علماء، طلبہ اور اہلِ دین کے لیے اس کو مفید بنادے۔

اس کتاب کے "مقدّمۃ العلم" پر تحقیقی کام اوّلاً محبِّ محترم مولانا عبدالرحمن صاحب ملیباری حفظہ اللہ تعالی نے شروع کیا تھا، بعد میں اگرچہ احقر نے اس پر ازسرِ نو محنت کی، لیکن ان کے کام سے احقر کو اس کام کی تکمیل میں بڑی سہولت ہوئی اللہ تعالی انہیں بہترین جزائے خیر عطا فرمائے۔

کتاب کی کمپوزنگ کے بعد پروف کی تصحیح کا مسئلہ تھا، اللہ تعالی نے اپنے فضل وکرم سے یہ کٹھن مرحلہ بھی آسانی سے طے کرادیا، اس سلسلہ میں عزیزِ گرامی مولانا محمد انیس صاحب (استاذِ جامعہ احتشامیہ کراچی) کا شکریہ ادا کرنا نہایت ضروری سمجھتا ہوں کہ انھوں نے نہایت دلچسپی سے اپنے مصروف اوقات میں سے میرے لیے وقت نکالا اور تصحیح کے تمام مرحلوں میں میری بھرپور معاونت فرمائی، اللہ تعالی انہیں جزائے خیر عطا فرمائے اور علمی و عملی ترقیات سے نوازے۔

آخر میں محترم قارئین سے درخواست ہے کہ صاحبِ تقریر حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت فیوضہم و برکاتہم کی صحت وعافیت کے لیے خاص طور پر دعا فرمائیں، نیز مرتّب کے لیے بھی دعا فرمائیں کہ اس کام کو جلد مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے، اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول سے نوازے اور احقر کے لیے، احقر کے والدین اور تمام احباب و متعلقین کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

نورالبشر بن محمد نورالحق

استاذِ جامعہ فاروقیہ

ورفیق شعبۂ تصنیف و تالیفِ جامعہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجازة المسندة لسائر الكتب والفنون المتداولة

[illegible]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ الذی فضل بنی آدم بالعلم والعمل علی جمیع العالم، والصلاۃ والسلام علی محمد سید العرب والعجم، وعلی آلہ واُصحابہ ینابیع العلوم والحکم۔

ابتداءً مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کا جاننا ضروری ہے سب سے پہلے مقدمۃ العلم کا ذکر ہوگا اور اس کے بعد مقدمۃ الکتاب کا ذکر ہوگا مقدمۃ العلم میں آٹھ مباحث ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے علم حدیث کے متعلق ضروری معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان مباحث کو رؤوسِ ثمانیہ یا بحوثِ ثمانیہ کہا جاتا ہے۔

مقدمة العلم

پہلی بحث

سب سے پہلی بحث "علمِ حدیث" کی تعریف کے متعلق ہے۔ پہلے مطلق "علمِ حدیث" کی تعریف ہوگی دوسری تعریف "علم روایۃ الحدیث" کی، تیسری تعریف "علم درایۃ الحدیث" کی اور چوتھی تعریف "علم اصول حدیث" کی ہوگی۔

۱۔ مطلق علم حدیث کی تعریف

علامہ کرمانیؒ اور علامہ عینیؒ نے اس کی تعریف کی ہے "ھو علم یعرف بہ أقوال رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم وأفعالہ وأحوالہ" (۱)

۲۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف

"ھو علم یشتمل علی نقل أفعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأقوالہ وصفاتہ وتقریراتہ" (۲)

ان دونوں تعریفوں میں فرق یوں ہوگا کہ مطلق علم حدیث کی تعریف اپنے الفاظ مذکورہ کے اعتبار سے چاروں اقسام کو شامل ہوگی، جبکہ علم روایۃ الحدیث کی تعریف صرف نقلِ افعال واقوال اور نقلِ صفات وتقاریر کو شامل ہوگی۔ اس طرح علم روایۃ الحدیث کی تعریف میں وہ عموم نہیں ہوگا جو مطلق علم حدیث کی تعریف میں ہے۔

۳۔ علم درایۃ الحدیث کی تعریف

"ھو علم یشتمل علی شرح أقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأفعالہ وصفاتہ، ویذکر فیہ معانی ألفاظہ، ویشرح فیہ تلک الألفاظ، ویعلم بہ طرق استنباط الأحکام، ویعرف بہ ترجیح الراجح منھا والتطبیق بین الاحادیث" (۳)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کی اس میں شرح کی جائے اور حدیث کے الفاظ کے معانی بیان کیے جائیں، اور احادیث سے احکامِ فقہیہ کے اخذ اور استنباط کے طریقوں پر روشنی ڈالی جائے اور راجح کی ترجیح بیان کی جائے اور حدیث کے تعارض کو رفع کیا جائے۔

۴۔ علمِ اصولِ حدیث کی تعریف

"ھو علم بقوانین یعرف بھا أحوال السند والمتن" (۴) علامہ سیوطیؒ نے اپنے الفیہ (یہ ان کا ایک

---

(۱) الکرمانی (ج ۱ ص ۱۲) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۳) قال ابن الأکفانی: "وعلم الحدیث الخاص بالدرایۃ: علم یعرف منہ حقیقۃ الروایۃ وشروطھا وأنواعھا وأحکامھا وحال الرواۃ وشروطھم وأصناف المرویات ومایتعلق بھا" انظر تدریب الراوی (ج ۱ ص ۴۰)۔

(۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۴۱)۔ اصول حدیث کی سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔ "معرفۃ القواعد المعرفۃ بحال الراوی والمروی" (تدریب ج ۱ ص ۴۱)۔

رسالہ ہے، جو ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہے، اس لیے اس کو "الفیة" کہتے ہیں) میں اس تعریف کو مطلق علمِ حدیث کی تعریف قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

علم الحدیث ذو قوانین تحد
یدری بها أحوال متن وسند (۵)

یعنی علمِ حدیث میں ایسے قوانین ہوتے ہیں جن سے متن وسند کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔

اسی طرح علامہ زرقانیؒ نے بھی اس تعریف کو مطلق علمِ حدیث کی تعریف قرار دیا ہے (۶)۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ مذکورہ تعریف علمِ اصولِ حدیث کی ہے۔

قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ مبارکہ ہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الدین النصیحة" (۷)۔

یا اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "بنی الإسلام علی خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإیتاء الزکاة والحج وصوم رمضان" (۸) یا جیسے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إنما الاعمال بالنیات وإنما لامرئ مانوی فمن کانت هجرته إلی الله وإلی رسوله فهجرته إلی الله وإلی رسوله ومن کانت هجرته إلی دنیا یصیبها أو امرأة ینکحها فهجرته إلی ما هاجر إلیه" (۹)

اور افعالِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال مراد ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئے ہیں مثلاً: "راح رسول الله صلی الله علیه وسلم مهجراً فجمع بین الظهر والعصر" (۱۰)

---

(۵) اوجز المسالک (ج ۱ ص ۵)۔

(۶) اوجز المسالک (ج ۱ ص ۵)۔

(۷) أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۵۴) عن تمیم الداری فی کتاب الإیمان، باب بیان أن الدین النصیحة، والترمذی فی جامعه (ج ۲ ص ۱۴) عن أبی هریرة فی أبواب البر والصلة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم، باب ما جاء فی النصیحة، والنسائی فی سننه (ج ۲ ص ۵۸۱) عن أبی هریرة فی کتاب البیعة، النصیحة للإمام، وأحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۳۵۱) عن ابن عباس رضی الله عنهما۔

(۸) أخرجه البخاری فی صحیحه فی کتاب الإیمان، باب قول النبی صلی الله علیه وسلم بنی الاسلام علی خمس (ج ۱ ص ۶) ومسلم فی صحیحه فی کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام ودعائمه العظام (ج ۱ ص ۳۲) والترمذی فی جامعه، فی أبواب الایمان عن رسول الله صلی الله علیه وسلم، باب ما جاء بنی الإسلام علی خمس (ج ۲ ص ۸۵)۔

(۹) اخرجه النسائی فی سننه فی کتاب الطهارة، باب النیة فی الوضوء (ج ۱ ص ۲۴) والبخاری فی صحیحه، باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم (ج ۱ ص ۳)۔

(۱۰) أخرجه أبوداود فی سننه فی کتاب المناسک، باب الخروج إلی عرفة (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

یا مثلاً ”إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع فی حجۃ الوداع المغرب والعشاء بالمزدلفۃ“ (۱۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات دو قسم کی ہیں ۱۔ اختیاریہ ۲۔ غیراختیاریہ۔
۱۔ اختیاری صفات یہ ہیں: جود وسخا، عبدیت، تواضع اور حلم وبردباری وغیرہ۔
۲۔ غیر اختیاری صفات: جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جسمانی صفات ”وکان ربعۃ من القوم“ (۱۲) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم درمیانہ قد والے تھے۔ ”بعید ما بین المنکبین“ (۱۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں مونڈھوں کے درمیان قدرے زیادہ فاصلہ تھا۔ یہ دونوں صفات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک سے متعلق ہیں۔ جسمانی صفات سب غیراختیاری تھیں۔ روحانیت اور اخلاق سے جن صفات کا تعلق ہے وہ سب اختیاری ہیں۔ حضرات محدثین جو علم روایۃ الحدیث میں مشغول رہتے ہیں وہ دونوں قسم کی صفات کو بیان کرتے ہیں۔ اور فقہاء چونکہ استنباطِ احکام کے درپے ہوتے ہیں اس لیے وہ صرف صفاتِ اختیاریہ سے بحث کرتے ہیں۔ اس لیے کہ احکام کا تعلق انہی سے ہے، صفات غیراختیاریہ سے احکام کا تعلق نہیں ہے۔

تقاریر

”تقاریر“ تقریر کی جمع ہے اور یہاں ”تقریر“ سے مراد یہ ہے کہ کسی متقاد شریعت نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی کام کیا ہو، یا کوئی بات کہی ہو اور اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہو اور نکیر نہ فرمائی ہو (۱۴) اس سکوت کو تقریر کہتے ہیں۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت حجت ہے غیر نبی کا سکوت اور تقریر حجت نہیں ہے۔ لہذا جس عمل کو دیکھ کر یا جس قول کو سن کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہوگا یہ اس عمل اور قول کے درست ہونے کی دلیل ہوگی۔

فائدہ

طالب اس شخص کو کہتے ہیں جو طلبِ حدیث اور اخذِ روایت کی ابتداء کرتا ہے (۱۵) اور روایات

(۱۱) أخرجہ البخاری فی صحیحہ فی کتاب المناسک، باب من جمع بینھما ولم یتطوع (ج۱ ص ۲۲۸)، ومسلم فی صحیحہ فی کتاب الحج، باب الإفاضۃ من عرفات إلی المزدلفۃ واستحباب صلاتَي المغرب والعشاء جمعا بالمزدلفۃ فی ھذہ اللیلۃ (ج۱ ص ۴۱۷)۔
(۱۲) أخرجہ الترمذی فی شمائلہ باب ما جاء فی خُلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱)۔
(۱۳) أخرجہ الترمذی فی شمائلہ باب ما جاء فی خلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱)۔
(۱۴) لمعات التنقیح (ج۱ ص۲۲)۔ (۱۵) مقدمۃ إعلاء السنن (ج۱ ص۲۲)۔

کو نقل کرنے والے کو محدث کہا جاتا ہے ، شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ محدث کی تعریف ہے : "من یعتنی بروایته ویکتفی بدرایته" یعنی اس کی روایت معتبر ہو اور وہ جو حدیث کی شرح کرتا ہے وہ قابلِ اعتماد ہو۔

ملا علی قاریؒ نے شرح نخبہ میں لکھا ہے کہ جس محدث کو ایک لاکھ روایتیں سنداً و متناً و جرحاً وتعدیلاً یاد ہوتی ہیں۔ اس کو "حافظ" کہتے ہیں۔ اور جس محدث کو تین لاکھ حدیثیں سنداً و متناً جرحاً وتعدیلاً یاد ہوں، اسے "حجت" کہتے ہیں اور جس محدّث کو تمام روایتیں متناً وسنداً جرحاً وتعدیلاً یاد ہوں اس کو "حاکم" کہا جاتا ہے۔ (۱۶)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ "حافظ" ، "حجة" اور "حاکم" کی جو تعریفیں ملّا علی قاریؒ نے بیان کی ہیں وہ حضرات محققین کے نزدیک معتبر نہیں ہیں اور متقدمین کے کلام میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ (۱۷)

"فقیہ" اس شخص کو کہا جاتا ہے جو استنباطِ احکام کا اہتمام کرتا ہے اور اقوال میں ترجیح کو ذکر کرتا ہے اور وہ شخص جو احکامِ شرعیہ اور مسائلِ فقہیہ کو تطبیق اور ترجیح واستنباط کے ذریعہ کشف کرتا ہے اور تعارض دور کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کو "محقق" کہا جاتا ہے۔

حدیث ، اثر اور خبر

حضراتِ محدثین کے یہاں ایک بحث یہ بھی کی گئی ہے کہ "حدیث" ، "اثر" اور "خبر" یہ الفاظ مترادفہ ہیں یا ان میں کچھ فرق ہے ؟

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے حدیث اور اثر کو مترادف قرار دیا ہے (۱۸)۔

اور مشہور یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق مرفوع إلی النبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم پر ہوتا ہے اور اثرِ صحابی کو موقوف کہا جاتا ہے اور تابعی کے اثر کو مقطوع کہا جاتا ہے (۱۹)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مرفوع إلی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اور صحابی کے اثرِ موقوف کو حدیث کہا جاتا ہے اور تابعی کے اثر کو مقطوع کہا جاتا ہے (۲۰)۔

حدیث اور خبر کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال وغیرہ پر ہوتا ہے اور خبر عام ہے احادیثِ نبوی صلی اللّٰہ

---

(۱٦) شرح شرح نخبة الفکر (ص ۳) ناشر مکتبہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ۔ (۱۷) تفصیل کے لیے دیکھیے قواعد فی علوم الحدیث (ص ۲۱ و ۲۲)۔
(۱۸) مقدمۂ مشکوۃ المصابیح، دیکھیے لمعات التنقیح (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۱۹) دیکھیے قواعد فی علوم الحدیث (مقدمۂ اعلاء السنن ص ۲۸)۔
(۲۰) لمعات (ج ۱ ص ۲۲)۔

علیہ وسلم اور اخبارِ سلاطین وملوک دونوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے (۲۱)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ بعض حدیث کی کتابیں جیسے "مصنف ابن ابی شیبہ" اور "مصنف عبدالرزاق" میں عام طور پر صحابہ اور تابعین کے آثار مذکور ہیں۔ مرفوع احادیث کا ذخیرہ بہت کم ہے تو پھر ان کو کتب حدیث میں کیونکر شمار کیا جاتا ہے؟ جبکہ حدیث کا لفظ مرفوع إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے استعمال ہوتا ہے !!

مذکورہ اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صحابی اور تابعی کے آثار دو حال سے خالی نہیں ہیں یا وہ مدرک بالقیاس ہونگے یا غیر مدرک بالقیاس، اگر وہ غیر مدرک بالقیاس ہیں تو ان کا حکم حدیثِ مرفوع کا ہوتا ہے لہذا حدیث کی کتاب میں ان کے ذکر پر اِشکال وارد نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ مدرک بالقیاس ہیں تو بربنائے حسن ظن یہ تصور کیا جائے گا کہ صحابۂ کرام اور تابعین نے ان کو رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے اور اپنی طرف سے بیان نہیں کیا۔ اگرچہ نبیِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت نہیں کی۔ لہذا اس صورت میں بھی حدیث کی کتاب میں ان کو ذکر کرنے پر اشکال نہیں ہونا چاہیے۔

دوسرا جواب یہ ہے جیسا کہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے فرمایا کہ حدیث کا اطلاق جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تقاریر وصفات پر ہوتا ہے اسی طرح صحابہ اور تابعین کے آثار پر بھی حدیث کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہ اور بات ہے کہ پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو قول وفعل منسوب ہوتا ہے اس کو "مرفوع"، صحابی کی طرف منسوب قول و فعل کو "موقوف" اور تابعی کی طرف منسوب قول وفعل کو "مقطوع" کہا جاتا ہے (۲۲) اصلاً یہ تینوں حدیث میں داخل ہیں اور ان تینوں میں فرق کرنے کے لیے ایک کو "حدیث" دوسرے کو "موقوف" اور تیسرے کو "مقطوع"، کہا جانے لگا ہے۔

حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی شان

واقعہ بھی یہی ہے کہ ان حضرات کے آثار کو حدیث میں داخل کیا جائے گا اس لیے کہ یہ رسول اللہ

(۲۱) دیکھیے شرح نخبۃ الفکر (ص ۸)۔ (۲۲) لمعات التنقیح (ج ۱ ص ۲۲)۔

صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے دلائل ہیں، خاص طور پر صحابۂ کرام کی یہ شان اس قدر نمایاں اور ممتاز ہے کہ انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

قرآن مجید میں صحابۂ کرام کے لیے فی الحقیقت عمومی طور پر "رضی اللہ عنهم ورضوا عنه" (۲۳) فرمایا گیا ہے۔ اللہ تبارک وتعالی جس کی شان ہے "لَایَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ" (۲۴) اور "عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ" (۲۵) انھوں نے حضرات صحابۂ کرام کے لیے اپنی رضا کی بشارت دی ہے۔

اور یہ معلوم ہے کہ عمداً اور قصداً گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں اور اس پر اصرار کرنے والوں کے لیے اللہ کی رضا نہیں ہوتی، اس لیے ان کو معصوم تو نہیں کیونکہ عصمت، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لیے خاص ہے، لیکن محفوظ ماننا ہوگا اور معیارِ حق تسلیم کرنا پڑیگا۔ اللہ تبارک وتعالی نے ان کے ایمان کو خود معیار بتایا ہے: "وَإِذَا قِیلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ" (۲۶) منافقین سے مطالبہ کیا گیا کہ صحابہ جیسا ایمان اختیار کرو، اگر وہ معیارِ حق نہیں ہیں تو ان جیسے ایمان کا مطالبہ کیوں کیا گیا؟ حقیقت یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ میں جس شان کا خلوص وتقوی اور للٰہیت پیدا ہوگئی تھی اسی کا مطالبہ منافقین سے کیا گیا۔

"لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا" (۲۷) اس آیت میں "فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ" کے الفاظ خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔ ان سے صحابہ کا خلوص اور تقوی واضح طور پر ثابت ہورہا ہے۔

دوسری جگہ انہی کے متعلق فرمایا گیا "يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا" (۲۸) یہ آیت بھی ان کے تقوی اور خلوص پر نص ہے۔

تیسری جگہ پھر ارشاد ہے "أُولٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللّٰهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ" (۲۹) ایک اور جگہ ارشاد ہے "وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنَىٰ" (۳۰) غرضیکہ مختلف اور متعدد مقامات میں صحابۂ کرامؓ کے مناقب، ان کی للٰہیت، خلوص اور تقوی کی شہادت مذکور ہے۔

حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے: "أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم" (۳۱) ایک جگہ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ "میرے صحابہ کا ایک مُد یا نصف مُد کا صدقہ کرنا دوسروں کے جبل اُحُد کے برابر صدقہ

---

(۲۳) المجادلة/۲۲۔ (۲۴) سبأ/۳۔ (۲۵) التغابن/۱۸۔ (۲۶) البقرة/۱۳۔ (۲۷) الفتح/۱۸۔ (۲۸) الفتح/۲۹۔

(۲۹) الحجرات/۳۔ (۳۰) النساء/۹۵ و الحديد/۱۰۔

(۳۱) مشكوٰة المصابيح، باب مناقب الصحابة، (ص ۵۵۴)۔

کرنے سے افضل ہے" (۳۲) اور ظاہر ہے کہ یہ ان کے کمالِ اخلاص کی وجہ سے ہے لہذا حضرات صحابۂ کرامؓ کے حالات درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و واقعات کا پرتَو اور عکس ہیں اس لیے ان کے آثار کو حدیث میں داخل ہونا چاہیے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے: "أولئک أصحاب محمد کانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تکلفاً، اختارهم الله لصحبة نبیه ولإقامة دینه" (۳۳) اللہ تبارک وتعالی نے ان حضرات کو تقوی، علم اور سادگی میں کمال عطا فرمایا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی تکمیل کے لیے ان کا انتخاب ہوا تھا تو پھر کیوں ان کے آثار کو حدیث میں شامل نہ کیا جائے؟ اور کس لیے ان کے معیارِ حق ہونے سے انکار کیا جائے؟!

تیسرا جواب یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق جیسی کتابیں جن میں صحابۂ کرامؓ اور تابعین کے آثار کی کثرت ہے "کتب الآثار" کہلاتی ہیں نہ کہ کتب الحدیث، گویا کہ اس جواب میں حدیث اور اثر کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

ایک اور سوال اور اس کا جواب

رہا یہ سوال کہ جناب! بخاری شریف اور سنن ابی داؤد وغیرہ میں بھی صحابۂ کرامؓ اور تابعین کے آثار موجود ہیں تو پھر ان کو کتبِ حدیث میں کیوں شمار کیا گیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو احادیثِ مرفوعہ کے مقابلہ میں ان کتابوں میں آثار کی مقدار بہت کم ہے اس لیے باعتبارِ غالب ان کو کتبِ حدیث میں شمار کیا جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان کتابوں میں آثار کا ذکر تبعاً اور ضمناً ہوا ہے مقصود بالذات احادیثِ مرفوعہ کو بیان کرنا ہے۔

دوسری بحث: وجہِ تسمیہ

حدیث کی وجہِ تسمیہ کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں "وأما الحدیث فأصله: ضد القدیم، وقد استعمل فی قلیل الخبر وکثیره، لأنه محدث شیئاً فشیئاً" (۳۴) یعنی حدیث قدیم کی ضد ہے

---

(۳۲) صحیح البخاری، کتاب المناقب، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت متخذا خلیلا (ج ۱ ص ۵۱۸)۔

(۳۳) مشکوٰۃ، باب الاعتصام بالکتاب والسنة، (ص ۳۲)۔ (۳۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۴۲)۔

اور حدوث سے ماخوذ ہے ، اس کا اِطلاق خبرِ قلیل اور خبرِ کثیر دونوں پر ہوتا ہے اور خبر ایک مرتبہ صادر نہیں ہوتی بلکہ شیئاً فشیئاً یعنی تدریجاً اس کا ظہور ہوتا ہے اور خبر ہونے کی یہ شان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں موجود ہے اس لیے اس کو حدیث کہتے ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بخاری کی شرح میں فرمایا ہے : "المراد بالحدیث فی عرف الشرع: مایضاف إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وکأنہ أرید بہ مقابلة القرآن لأنہ قدیم" (۳۵) یعنی عرفِ شرع میں حدیث ہر وہ چیز ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو اور جو چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو اسے قرآن کے تقابل کی وجہ سے جو کہ قدیم ہے "حدیث" کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود حادث ہیں تو ان کا کلام بھی حادث ہے ، اور اللہ تبارک وتعالی خود قدیم ہیں اس لیے ان کا کلام بھی قدیم ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ قرآن مجید میں باری تعالی نے "اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی ○ وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی ○ وَوَجَدَکَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی" ذکر فرما کر بطورِ لف ونشر غیر مرتب تین ہدایات آپ کو دی ہیں: "فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ ○ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ○ وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ"۔

"فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ" یہ "اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی" کے مقابلہ میں ہے اور "وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ" یہ احسان نمبر تین کے مقابلہ میں ہے جو "وَوَجَدَکَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی" میں مذکور ہے یعنی ہدایت نمبر دو احسان نمبر تین کے مقابلہ میں ہے اور تیسری ہدایت "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ" ہے یہ احسان نمبر دو : "وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی" کے مقابلہ میں ہے۔

اور اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تبارک وتعالی نے جو شریعت آپ کو عطا فرمائی ہے اس سے مخلوقِ خدا کو آگاہ کیجیے اور اس مفہوم کو صیغۂ "فَحَدِّثْ" سے بیان کیا گیا ہے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال ، تقاریر وصفات جو بیانِ شریعت کے لیے ہیں ان سب پر "حدیث" کا اطلاق کیا گیا ہے اس وجہ سے حدیث کو "حدیث" کہتے ہیں (۳۶)۔

تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع

علامہ کرمانیؒ نے علمِ حدیث کا موضوع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو قرار دیا ہے (۳۷)۔ لیکن ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم "من حیث إنہ رسول" موضوع ہے۔

---

(۳۵) حوالۂ بالا۔ (۳۶) مقدمہ فتح الملهم (ج ۱ ص ۱)۔ (۳۷) الکرمانی (ج ۱ ص ۱۲)۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الراوی (۳۸) میں نقل کیا ہے کہ ہمارے استاذ کافیجیؒ نے کرمانیؒ کے قول پر اعتراض کیا ہے کہ ذات رسول چونکہ بشر ہے اس لیے اس کو علمِ طب کا موضوع ہونا چاہیے نہ کہ علمِ حدیث کا۔

علامہ سیوطیؒ نے اپنے استاذ کافیجیؒ کے اعتراض کو نقل تو کیا ہے لیکن رد نہیں کیا، حالانکہ ظاہر بات ہے کہ علامہ کرمانیؒ نے ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو "من حیث إنہ رسول" علمِ حدیث کا موضوع کہا ہے اور ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم "من حیث الصحۃ والمرض" علمِ طب کا موضوع ہوا کرتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ حیثیت کے اختلاف سے موضوع کا اختلاف درست ہے۔ اس واسطے علامہ کافیجیؒ کی بات تو غلط ہے ہی لیکن حافظ جلال الدین سیوطیؒ کا اپنے استاذ کے اعتراض کو رد نہ کرنا بھی قابلِ تعجب ہے۔

یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم "من حیث إنہ رسول" مطلق علمِ حدیث کا موضوع ہے، علمِ روایتِ حدیث کا نہیں اس لیے کہ علمِ روایتِ حدیث کا موضوع بقول شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ "المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع" ہیں (۳۹) اور علمِ درایتِ حدیث کا موضوع "الروایات والمرویات من حیث شرح الألفاظ واستنباط الأحکام منہا" ہیں اور علمِ اصولِ حدیث کا موضوع متون اور اسانید ہیں۔

چوتھی بحث: غرض وغایت

غرض اس قصد و ارادہ کو کہتے ہیں جس کے حاصل کرنے کے لیے کوئی فعل کیا جائے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس فعل پر مرتب ہو۔ مثلاً کپڑا خریدنے کا ارادہ جس کے لیے بازار جاتے ہیں غرض ہے اور کپڑا خرید لینا یہ غایت ہے تو غرض وغایت دونوں مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں صرف ابتداء اور انتہاء کا فرق ہے۔

علمِ حدیث کی غرض وغایت

علامہ کرمانیؒ نے علمِ حدیث کی غرض وغایت "الفوز بسعادۃ الدارین" (۴۰) کو قرار دیا ہے لیکن یہ بات مجمل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ علمِ حدیث کی غرض وغایت صحابۂ کرامؓ کے ساتھ مشابہت پیدا کرنی

---

(۳۸) (ج ۱ ص ۴۱)۔ (۳۹) مقدمۃ اوجز المسالک (ص ۷) مطبوعہ ندوۃ العلماء لکھنؤ (الھند)۔ (۴۰) الکرمانی (ج ۱ ص ۱۲)۔

ہے اور وہ مشابہت یوں ہوتی ہے کہ جیسے حضرات صحابۂ کرامؓ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں احادیث کاسماع کرتے تھے اور ان کو اخذ کیا کرتے تھے ایسے ہی مشتغلین بالحدیث بھی کرتے ہیں اور یہ سعادت دارین کی کلید ہے۔

ایک شعر ہے:

أهل الحديث هم أهل النبی وإن
لم يصحبوا نفسه أنفاسه صحبوا

یعنی محدثین حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تعلق والے لوگ ہیں۔ اگرچہ ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور صفات وتقاریر کے امین اور محافظ ہیں اور ہمہ وقت اس میں مشغول رہتے ہیں، یہ بھی سعادت ہی کا عنوان ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فیوض الحرمین میں ارشاد فرمایا ہے کہ ایک مرتبہ حرمین شریفین کے قیام کے دوران کچھ مبشرات نظر آئے۔ انہی مبشرات میں انکشاف ہوا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ مبارک سے نور کے دھاگے نکل رہے ہیں اور حضرات محدثین کے قلوب تک وہ پہنچ رہے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محدثین کے لیے بڑی فضیلت اور شرف کی بات ہے۔

علمِ حدیث کی غرض وغایت کے لیے یہ سعادت کہا جاسکتا ہے کہ سننِ ترمذی میں عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أولی الناس بی یوم القيامة أكثرهم عليّ صلاةً" (۴۱) یعنی قیامت میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب ان لوگوں کو زیادہ نصیب ہوگا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ درود بھیجنے والے ہوں گے اور یہ بات پوشیدہ نہیں کہ حضراتِ محدثین سے زیادہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی دوسرا درود بھیجنے والا نہیں ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ اس علم کی غرض وغایت حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا قیامت میں زیادہ قرب حاصل کرنا ہے۔

اسی طرح طبرانی نے "اوسط" میں عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللهم ارحم خلفائی، قلنا: یارسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدی، يروون أحاديثی ويعلمونها الناس" (۴۲) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ محدثین کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت عطا ہوتی ہے۔ لہذا آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس علم کی غرض وغایت خلافتِ رسول،

(۴۱) سنن ترمذی، أبواب الوتر، باب ماجاء فی فضل الصلوٰة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

(۴۲) مجمع الزوائد، کتاب العلم، باب فی فضل العلماء ومجالستهم (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

حاصل کرنا ہے۔

امام ترمذیؒ اور دوسرے بعض حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت نقل کی ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نضّر اللہ عبداً سمع مقالتی فحفظها ووعاها وأدّاها..." (۴۳)۔

حضرات محدثین نے اس میں دو احتمال ذکر کیے ہیں کہ یہ یا تو جملہ دعائیہ ہے یا جملہ خبریہ ہے (۴۴)۔ اگر اس کو جملہ دعائیہ مانا جائے تب بھی اس میں محدثین کی منقبت کا پہلو نکلتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے سرسبزی اور شادابی کی دعا کی ہے، تو اس دعا کے حصول کو بھی علمِ حدیث کی غرض وغایت قرار دیا جاسکتا ہے۔

اور اگر یہ جملہ خبریہ ہے تو اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محدثین کے لیے سرسبز و شاداب ہونے کی بشارت دی ہے، اس بشارت کو بھی آپ غرض وغایت شمار کرسکتے ہیں۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علمِ حدیث کی غرض وغایت کے لیے یہی بات کافی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے محبوب ہیں، کیونکہ کسی کا ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہوسکتا جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ساری چیزوں پر غالب نہ ہوجائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب نہ بن جائیں۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہوا ہے "لایؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیہ من والدہ وولدہ والناس أجمعین" (۴۵)

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے محبوب ہیں تو قاعدہ ہے کہ محب کو محبوب کے حالات جاننے کا اشتیاق ہوتا ہے اور اس کے احوال کے پڑھنے، لکھنے، سیکھنے، سننے اور سنانے میں لذت محسوس کرتا ہے۔ لہذا حدیث کا ذخیرہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تقریرات وصفات پر مشتمل ہے، ایک مومن کے لیے ان کو پڑھنا پڑھانا، سننا اور سنانا محبوب مشغلہ ہونا چاہیے، اور بتقاضائے محبت اس علم کی غرض وغایت یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کو پڑھنے اور پڑھانے میں مشغول رہا جائے۔

پانچویں بحث: اجناسِ علوم

رؤوسِ ثمانیہ میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ یہ علم کس جنس سے تعلق رکھتا ہے۔ علوم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ علومِ نقلیہ ۲۔ علومِ عقلیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ علومِ عالیہ

(۴۳) مشکاۃ المصابیح، کتاب العلم (ص ۳۵)۔ (۴۴) مرقاۃ المفاتیح (ج ۱ ص ۲۸۸)۔

(۴۵) صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان (ج ۱ ص ۷)۔

مقصودہ ۲۔ علومِ آلیہ غیر مقصودہ۔

حدیث، تفسیر، فقہ، نحو، صرف، ادب، معانی وبیان، لغت۔ یہ علومِ نقلیہ ہیں جبکہ حکمت وفلسفہ، منطق، رمل، جفر، علومِ عقلیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر حدیث، تفسیر اور فقہ علومِ نقلیہ میں علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ نقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں۔ ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فلسفہ اور علم رمل اور جفر علومِ عقلیہ میں سے علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ عقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں اور ان کا وسائل میں شمار ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علمِ حدیث علوم نقلیہ میں سے ہے اور عالیہ مقصودہ میں داخل ہے۔

پھر علومِ عالیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ❶ علومِ اصلیہ ❷ علومِ فرعیہ۔ کتاب اللہ اور احادیث علومِ اصلیہ میں شامل ہیں۔ اور فقہ علوم فرعیہ میں داخل ہے۔

اجناسِ علوم کے سلسلہ میں سب سے جامع کتاب مولانا محمد اعلیٰ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی "کشاف اصطلاحات الفنون" ہے۔ اس میں اجناس کے ساتھ کتابوں کا بھی ذکر ہے۔ اس فن میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے بھی ایک عظیم کتاب لکھی ہے۔ جو "ابجد العلوم" کے نام سے معروف ہے۔

چھٹی بحث: مرتبۂ علمِ حدیث

علم حدیث کے دو مرتبے ہیں: ایک باعتبارِ فضیلت، دوسرا باعتبارِ تعلیم۔ باعتبارِ فضیلت اس علم کا دوسرا درجہ ہے۔ پہلا درجہ علم تفسیر کا ہے۔ کیونکہ شریعت کے اصولِ اربعہ میں قرآن کریم پہلے درجے پر ہے۔ اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے درجے میں ہے۔ علمِ تفسیر کا موضوع قرآن کریم کے الفاظ ہیں جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اس کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت تمام موضوعات سے افضل ہے۔ بعض حضرات علمِ حدیث کو افضل کہتے ہیں کیونکہ علمِ تفسیر کا موضوع جو الفاظ قرآن ہیں وہ کلامِ لفظی ہے اور کلامِ لفظی اللہ کی صفت نہیں بلکہ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور کلامِ لفظی علمِ حدیث کے موضوع رسول اللہ ﷺ سے افضل نہیں۔

باعتبارِ تعلیم حدیث کا درجہ سب سے آخر میں ہے۔ اسی لیے دورۂ حدیث سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اس سے پہلے علوم آلیہ کی تعلیم دیجاتی ہے تاکہ مقاصد کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ اور طالب میں ان کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہوجائے۔ نیز یہ کہ روایتِ حدیث میں خطرناک قسم کی غلطیوں سے بچ جائے کیونکہ ان غلطیوں کی وجہ سے خطرہ ہے کہ کہیں "کذب علی النبی" کی وعید میں شامل نہ ہوجائے جیسا کہ امام اصمعیؒ

فرماتے ہیں "أخوف ما آخاف علی طالب العلم إذا لم یعرف النحو أن یدخل فی جملة قوله صلی الله علیه وسلم: من کذب علیّ متعمداً" ... الحدیث (۴۶)۔

رہا یہ سوال کہ تفسیر کو حدیث پر کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید متن ہے اور احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی شرح ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ متن کی تعلیم پہلے ہوتی ہے جو تفسیر کے ذریعے سے دیجاتی ہے اور شرح کی تعلیم بعد میں ہوتی ہے، اس لیے تفسیر کی تعلیم کو حدیث پر مقدم کیا گیا ہے۔

ساتویں بحث: تقسیمِ کتب اور تدوین

شاہ عبدالعزیز محدث دھلویؒ نے "عجالۂ نافعہ" میں کتبِ حدیث کی چھ قسمیں ذکر کی ہیں: ❶ جوامع ❷ مسانید ❸ معاجم ❹ اجزاء ❺ رسائل ❻ اربعینات۔ (۴۷) انہوں نے سنن کو جوامع کے ساتھ ملا کر ایک شمار کیا ہے۔ لیکن اگر سنن اور جوامع کو الگ الگ شمار کیا جائے تو پھر سات قسمیں ہونگی۔ عام طور پر انہیں سات قسموں کو ذکر کیا جاتا ہے۔ اور یہی سات قسمیں مشہور ہیں۔ اگرچہ کتب حدیث کے اقسام سات سے زائد ہیں یہاں ان سات قسموں کے ساتھ دوسرے اقسام کا بھی ذکر ہوگا:۔

جوامع:۔ یہ جامع کی جمع ہے، اور جوامع ان کتبِ حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں آٹھ مضامین کی احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔ ان آٹھ مضامین کو کسی نے ایک شعر میں جمع کردیا ہے:

سیر، آداب، تفسیر وعقائد فتن، احکام، اشراط ومناقب

سیر سے مراد جہاد اور مغازی کی احادیث ہیں۔ ادب میں معاشرت سے متعلق احادیث کا ذکر ہوتا ہے۔ تفسیر سے مراد قرآن کریم کی تفسیر کی روایات ہیں۔ عقائد میں ایمانیات کا ذکر ہوتا ہے۔ اور فتن میں وہ احادیث بیان کی جاتی ہیں جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت میں پیش آنے والے فتنوں کی نشاندہی اور پیشینگوئی فرمائی ہے۔ احکام سے مراد احکام فقہیہ سے متعلق احادیث ہیں۔ اشراط میں علاماتِ قیامت کی حدیثیں بیان کی جاتی ہیں۔ اور مناقب میں صحابہ کرامؓ کے مناقب کا ذکر ہوتا ہے۔

صحیح بخاری اور سنن ترمذی بالاتفاق جامع ہیں۔ البتہ صحیح مسلم کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک وہ جامع نہیں ہے، کیونکہ اس میں تفسیر کی روایات بہت کم ہیں اس لیے اس کو

---

(۴۶) مقدمة أوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۲۶) مطبوعہ ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان پاکستان۔ (۴۷) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۴۲)۔

"القليل كالمعدوم" کے تحت جامع شمار نہیں کیا گیا (۴۸) مگر صحیح یہ ہے کہ صحیح مسلم بھی جامع ہے ۔ کیونکہ صحیح مسلم میں اگرچہ کتاب التفسیر کے تحت روایات کا ذخیرہ کم ہے لیکن کتاب کے مختلف مواقع کو اگر دیکھا جائے تو تفسیر کی روایات کا اچھا خاصا ذخیرہ موجود ہے لہذا اس کو کم نہیں کہا جاسکتا۔

کتاب التفسیر کے تحت روایات کا ذخیرہ کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ کی عادت ہے کہ جب وہ کسی مناسبت سے کوئی روایت ذکر کرتے ہیں تو اس کے تمام اطراف کو وہیں پیش فرماتے ہیں پھر دوبارہ ان کو ذکر نہیں کرتے ، چونکہ وہ تکرار سے حتی الامکان گریز کرتے ہیں اس لیے تفسیر کی روایات جو کتاب کے مختلف حصوں میں مذکور ہیں امام مسلمؒ نے کتاب التفسیر میں ان کا اعادہ نہیں کیا اسی طرح امام مسلمؒ صحابہ اور تابعین کے آثار ذکر نہیں کرتے ، اور اہلِ لغت کے اقوال بیان نہیں فرماتے جبکہ امام بخاری کی عادت یہ ہے کہ ذکر کردہ روایات کو سند یا متن یا دونوں کی تبدیلی کے ساتھ بار بار ذکر کرتے ہیں، اور صحابہ اور تابعین کے آثار اور اہل لغت کے اقوال کو بھی پیش کرتے ہیں، اس لیے بخاری کی کتاب التفسیر میں جب روایات کو مکرر لایا گیا اور صحابہ اور تابعین کے آثار کو بھی ذکر کیا گیا، مزید اہلِ لغت کے اقوال کو بھی پیش کیا گیا تو ان کی کتاب التفسیر اچھی خاصی ضخیم ہوگئی۔ اسی طرح امام ترمذیؒ نے کتاب التفسیر میں روایات کو مکرر ذکر کیا ہے جس کی بناء پر ان کی کتاب التفسیر بھی طویل ہوگئی۔

برخلاف امام مسلمؒ کے کہ انہوں نے ایسا نہیں کیا اس لیے ان کی کتاب التفسیر مختصر ہے ۔ مگر جہاں تک تفسیری روایات کا تعلق ہے وہ صحیح مسلم میں بھی کم نہیں ہیں (۴۹) اسی لیے صاحب کشف الظنون نے مسلم کو جامع قرار دیا ہے (۵۰) اور صاحب قاموس علامہ مجد الدین فیروز آبادی (۵۱) بھی مسلم کو جامع قرار دیتے ہیں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ختمت بحمدالله "جامع مسلم" (۵۲)

سنن:۔ سنن ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں ابوابِ فقہیہ کی ترتیب کے موافق روایات ذکر کی جاتی ہیں (۵۳) جیسے سنن ابی داؤد اور سنن نسائی وغیرہ۔ جامع ترمذی جامع ہونے کے ساتھ ساتھ سنن میں بھی داخل ہے ۔ کیونکہ اس میں مصنفؒ نے ابواب فقہیہ کی ترتیب کا اہتمام کیا ہے ۔

مسانید:۔ مسانید ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایات ذکر کی جاتی ہیں۔ صحابۂ کرامؓ کی ترتیب یا تو حروف تہجی کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی جن کے نام کے شروع

---

(۴۸) دیکھیے عجالۂ نافعہ (مطبوعہ مع فوائدِ جامعہ) ص ۱۵۔ (۴۹) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۵۰) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۵۵) تحت حرف الجیم۔ (۵۱) یہ فیروز آباد ضلع آگرہ یوپی انڈیا والا نہیں ہے بلکہ ایران میں ہے ۔

(۵۲) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۰۵) وفوائدِ جامعہ بر عجالۂ نافعہ (ص ۱۵۲ و ۱۵۷)۔ (۵۳) الرسالة المستطرفة (ص ۲۹)۔

میں "ہمزہ" ہے۔ جس کو الف کہتے ہیں۔ ان کی حدیثیں پہلے ذکر کی جاتی ہیں۔ اور جن کے نام کے شروع میں "باء" ہے ان کی روایتیں ان کے بعد مذکور ہوتی ہیں۔ وعلی ھذا القیاس۔ یا صحابۂ کرامؓ کی ترتیب میں تقدم فی الاسلام کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی جو شخص اسلام لانے میں مقدم ہوگا اس کی روایتوں کو پہلے جمع کرینگے۔ علی ھذا القیاس ثم فثم۔ لیکن ایسی مسانید مفقود ہیں۔ جن میں تقدم فی الاسلام کا اعتبار کیا گیا ہو۔

یا صحابۂ کرامؓ کی ترتیب مراتب اور درجات کے اعتبار سے ہوگی کہ پہلے خلفاء راشدین کی روایتیں لائی جائیں پھر عشرۂ مبشرہ کی روایتیں، ان کے بعد بدریین کی روایتیں، پھر شرکائے بیعت رضوان کی، ان کے بعد فتح مکہ سے پہلے ہجرت کرنے والوں کی، پھر فتح مکہ کے بعد اسلام لانے والوں کی، پھر صغارِ صحابہ کی، ان کے بعد عورتوں کی۔

لیکن عورتوں میں ازواج مطہرات کی حدیثوں کو مقدم کیا جائے گا اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں میں سے تین صاحبزادیوں حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ سے کوئی روایت منقول نہیں۔ کیونکہ ان تینوں کا انتقال تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں ہوگیا تھا۔ اور حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ عنہا سے کچھ روایتیں منقول ہیں لیکن وہ بہت کم ہیں کیونکہ ان کا انتقال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے چھ ماہ بعد ہی ہوگیا تھا اور یہ زمانہ بھی علالت اور بیماری میں گذرا تھا۔

اگر مسانید کو قبائل کے اعتبار سے مرتب کیا جائے تو پہلے بنوہاشم کی روایات آئیں گی خصوصاً حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرات حسنینؓ حضرت عباسؓ، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایتیں مقدم ہونگی۔ پھر جو قبیلہ بنوہاشم سے قریب ہوگا اس کی روایات کو پہلے لایا جائے گا۔ اس صورت میں حضرت عثمانؓ کی روایات حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ پر مقدم ہونگی۔ کیونکہ حضرت عثمانؓ قبیلۂ بنی امیہ سے تعلق رکھتے ہیں، جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے قبیلوں کے بہ نسبت بنوہاشم سے زیادہ قریب ہے۔ (۵۴) مسانید میں "مسند امام احمد بن حنبل" سب سے مشہور ہے۔

کبھی حدیث کی کتاب پر "مسند" کا اطلاق اس لیے بھی کردیا جاتا ہے کہ اس میں احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہوتی ہیں۔ صحیح بخاری کو "المسند الصحیح" اسی لیے کہا گیا ہے کہ اس میں احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سننِ دارمی کو "مسند الدارمی" کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں احادیثِ

(۵۴) مقدمۃ لامع الدراری (ج۱ ص۱۴۶) وعجالۂ نافعہ (ص۱۵ و ۱۶)۔

مسندہ مرفوعہ مذکور ہیں (۵۵) لیکن یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے۔ مشہور اصطلاح وہی ہے کہ مسند ایسی کتاب کو کہتے ہیں کہ جس میں صحابہ کی ترتیب کے اعتبار سے روایات ذکر کی گئی ہوں۔

معاجم:۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ عجالۂ نافعہ میں فرماتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں معاجم ان کتبِ حدیث کو کہا جاتا ہے کہ جن کی تصنیف میں مشائخ کی ترتیب کا اعتبار کیا گیا ہو۔ یہ ترتیب کبھی تقدم فی الوفات کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی جن کی وفات پہلے ہوئی ان کی روایات پہلے ذکر کی جائیں اور جن کی وفات بعد میں ہوئی ان کی روایات بعد میں لائی جائیں اور کبھی ترتیب میں مشائخ کے علم وفضل کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور کبھی اسمائے مشائخ کے حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جاتا ہے، یعنی جن کے نام کے شروع میں "الف" ہے۔ ان کی روایات پہلے ذکر کی جائیں اور جن کے نام کے شروع میں "باء" ہے ان کی روایات ان کے بعد لائی جائیں، یہی آخری طریقہ عام طور پر رائج ہے۔ (۵۶)

لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "معجم" وہ ہے جس میں حروفِ تہجی کی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو۔ پھر اس کی تین قسمیں ہیں۔ ❶ جس میں صحابہؓ کرامؓ کی احادیث کو جمع کرنے میں حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جائے۔ ❷ شیوخ کی احادیث کو حروفِ تہجی کی ترتیب پر ذکر کیا جائے۔ اس میں اکابر کی روایت کو اصاغر کی روایت پر مقدم کیا جائے گا۔ ❸ احادیث کے حروف میں حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جائے۔ یعنی جن احادیث کے شروع میں ہمزہ (الف) ہے ان کو پہلے لایا جائے اور جن احادیث کے شروع میں "باء" ہے ان کو "الف" والی احادیث کے بعد ذکر کیا جائے۔ وعلی ہذاالقیاس جیسے علامہ سیوطی کی "جامع صغیر" (۵۷)۔

امام طبرانی کی معجم صغیر اور معجم اوسط اسمائے مشائخ کے حروفِ تہجی کے اعتبار سے لکھی گئی ہیں اور معجمِ کبیر کے بارے میں اختلاف ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدث دھلویؒ نے "بستان المحدثین" (۵۸) میں اور حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" (۵۹) میں اسے صحابہ کی ترتیب پر قرار دیا ہے۔ البتہ عجالۂ نافعہ میں شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے اسے مشائخ کی ترتیب پر قرار دیا ہے (۶۰)۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ ۱۳۴۵ھ میں میں نے مدینہ منورہ میں معجم کبیر کا قلمی نسخہ دیکھا ہے اس کی ترتیب مشائخ کے اعتبار سے تھی (۶۱) لہذا "عجالۂ نافعہ" کا قول صحیح قرار دیا جائے گا۔

---

(۵۵) الرسالۃ المستطرفۃ (ص ۶۳) مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی۔ (۵۶) عجالۂ نافعہ (ص ۱۶)۔
(۵۷) حاشیۂ تقریر بخاری شریف اردو (ج ۱ ص ۴۶)۔ (۵۸) (ص ۱۳۷)۔ (۵۹) (ج ۲ ص ۱۷۳۷)۔
(۶۰) مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۴۸)۔ (۶۱) مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۴۹)۔

مستدرکات:۔ مستدرکات ان کتبِ حدیث کو کہا جاتا ہے کہ جن میں کسی مؤلف کی شرط کے مطابق ان چھوٹی ہوئی روایات کو ذکر کیا جائے جن کو مصنف نے عمداً کسی وجہ سے چھوڑا ہو یا وہ سہواً رہ گئی ہوں جیسے "مستدرکِ حاکم علی الشیخین" یہ کتاب ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ نیشاپوری متوفی ۴۰۵ھ کی ہے ۔ جو حاکم کے لقب سے مشہور ہیں۔ اسی واسطے اس کتاب کو "مستدرکِ حاکم" کہا جاتا ہے ۔ یہ حیدر آباد دکن میں طبع ہوچکی ہے ۔ اس کی ابتداء میں مؤلف نے لکھا ہے : "وأنا أستعین اللہ علی إخراج أحادیث رواتها ثقات قد احتج بمثلها الشیخان رضی اللہ عنهما أو أحدهما" (٦٢) اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حاکم نے شیخین کے رواۃ ہی کی روایت نقل کرنے پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ بخاری و مسلم کے رواۃ کے مثل دوسرے راویوں سے بھی روایت نقل کی ہے ۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا بخاری و مسلم کے رواۃ کے مثل دوسرے راویوں سے روایت نقل کرنے سے کسی روایت کا علی شرط الشیخین ہونا لازم ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی روایت میں صرف شیخین کے رواۃ ہوں تب بھی اس کا شرط شیخین پر ہونا ضروری نہیں تو کسی روایت میں شیخین کے رواۃ کے مثل رواۃ پائے جائیں تو اس کا بطریقِ اولی شرطِ شیخین پر ہونا لازم نہیں۔ پھر کسی راوی کو شیخین کے راویوں کے مثل قرار دینا یہ بھی ایک اجتہادی مسئلہ ہے ۔ ایک شخص کے نزدیک کوئی راوی شیخین کے راویوں کے مثل ہے ۔ اور دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ یہ شیخین کے راویوں کے مثل نہیں ہے ۔ بہرکیف حاکم کبھی تو روایت کو علی شرط الشیخین کہتے ہیں۔ کبھی علی شرط البخاری کہتے ہیں۔ اور کبھی علی شرط مسلم کہتے ہیں۔ اور کبھی جب شیخین میں سے کسی کی شرط پر نہ ہو لیکن ان کے نزدیک صحیح ہو تو "صحیح الاسناد" کہتے ہیں (٦٣)۔ حاکم کا تساہل مشہور ہے ، کیونکہ وہ ضعیف روایات پر بھی صحیح ہونے کا حکم لگادیا کرتے ہیں۔

امام حاکمؒ اور ان کی "مستدرک"

کشف الظنون میں مستدرکِ حاکم پر تفصیلی کلام موجود ہے ۔ چنانچہ اسی کتاب میں صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں۔ "قال البلقینی: وفیه ضعیف وموضوع أیضا، وقد بیّن ذلک الحافظ الذهبی وجمع منه جزءًا من الموضوعات یقارب مائة حدیث" (٦٤)۔

---

(٦٢) المستدرک مع التلخیص (ج ۱، ص ۳) مطبوعہ دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ۔

(٦٣) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۵)۔ (٦٤) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۷۲)۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں نقل کیا ہے کہ ابوسعد احمد بن محمد مالینی متوفی ۴۱۲ھ فرماتے ہیں کہ میں نے مستدرک حاکم کا اول سے لے کر آخر تک مطالعہ کیا ہے، مجھے اس میں کوئی روایت علی شرط الشیخین نہیں ملی۔ لیکن اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ "هذا إسراف وغلو من المالینی" انصاف یہ ہے کہ مستدرک حاکم کا کافی حصہ علی شرط الشیخین ہے، اور بہت سی روایتیں علی شرط احدھما ہیں۔ تقریباً ان دونوں کا مجموعہ نصف کتاب کے قریب ہے۔ کتاب کا ایک ربع ایسا ہے کہ اس میں احادیث کی سند اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن ان میں کچھ ضعف یا کوئی علت پائی جاتی ہے۔ اور کتاب کا باقی ربع حصہ منکر اور غیر معتبر روایات پر مشتمل ہے۔ جن میں کچھ حصہ موضوعات کا بھی ہے (۶۵)۔

حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ حاکم سے مستدرک میں یہ تساہل اس لیے ہوا ہے کہ مسودہ لکھنے کے بعد اس پر مکمل نظرثانی کی نوبت نہیں آئی اور ان کا انتقال ہوگیا۔ جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ مستدرک کے چھ اجزاء میں سے جزء ثانی کے نصف تک کا کافی حصہ تساہل سے پاک ہے۔ اور وہیں یہ عبارت بھی لکھی ہوئی ہے: "إلى هنا انتهى إملاء الحاكم" (٦٦)۔

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں کہ حاکم کے تساہل کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو اخیر عمر میں لکھا ہے جبکہ ان کے حافظہ میں تغیر آچکا تھا اور ساتھ ہی ان کو نظرِثانی کا موقع نہیں ملا (۶۷)۔

حاکم کی طرح ترمذی بھی تصحیح کے باب میں متساہل ہیں لیکن دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے: "إن تصحيحه دون تصحيح الترمذي والدارقطني بل تصحيحه كتحسين الترمذي وأحيانا يكون دونه وأما ابن خزيمة وابن حبان فتصحيحهما أرجح من تصحيح الحاكم" (٦٨) یعنی حاکم اگر کسی روایت کو صحیح کہتے ہیں تو اس کا درجہ امام ترمذیؒ اور دارقطنیؒ کی صحیح قرار دی ہوئی روایت سے کم ہوتا ہے۔ بلکہ حاکمؒ جس روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں وہ امام ترمذی کی حَسَن روایت کے درجہ میں ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھار حَسَن سے بھی اس کا درجہ کم ہوتا ہے۔ البتہ ابن خزیمہؒ اور ابن حبانؒ جس روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کا درجہ حاکم کی صحیح قرار دی ہوئی روایت سے زیادہ ہوتا ہے۔ ہاں اگر حاکمؒ اور ترمذیؒ نے کسی روایت کو صحیح کہا ہو اور دوسرے ائمۂ فن میں سے کسی نے ان کی تائید و توثیق کی ہو تو پھر عدمِ اعتماد کی کوئی وجہ نہیں۔

علامہ شمس الدین ذہبیؒ متوفی ۷۴۸ھ نے مستدرک حاکم کی تلخیص کی ہے جس میں تحقیق و تنقید کے بعد فیصلہ کیا ہے کہ اس مقام پر حاکم کی تصحیح درست ہے اور فلاں مقام پر انھوں نے تساہل سے کام لیا ہے۔ (۶۹) حاکم کے اسی تساہل کی بناء پر بعض حفاظ نے مستقل جزء میں مستدرک کی تقریباً سو احادیث کو

---

(۶۵) تدریب (ج ۱ ص ۱۰۶)۔ (۶۶) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔ (۶۷) حاشیۂ تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۷)۔
(۶۸) نصب الرایة (ج ۱ ص ۳۵۲)۔ (۶۹) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۷۲)۔

موضوع قرار دیا ہے۔ (۷۰)

اسی لیے علماء نے لکھا ہے کہ جب تک علامہ ذہبیؒ یا کوئی اور محقق ومحدث کی تائید کسی روایت کے حق میں موجود نہ ہو تو حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

مستدرک کے سلسلہ میں اتنی تفصیل اس لیے بیان کی گئی ہے کہ بعض غلط اندیش مستدرک حاکم کی روایات سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ وہ روایات معتبر نہیں ہوتیں بلکہ موضوعات میں شامل ہوتی ہیں۔

تنبیہ:۔ مشکوٰۃ شریف جو علامہ بغویؒ کی مصابیح پر تخریج ہے۔ اس کی تیسری فصل "مستدرک" ہے۔ (۷۱)

مستخرجات:۔ مستخرجات ان کتبِ حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں مصنف کسی مصنفِ سابق کی روایت کو اپنی سند سے نقل کرتا ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ مؤلف سابق کا واسطہ درمیان میں نہ آئے۔ یہاں تک کہ مصنف سابق کے شیخ یا اس شیخ کے استاذ یا اس سے اوپر کے کسی استاذ سے اپنی سند کو ملا دے۔

مستخرج میں کتاب سابق کی ترتیب اور اس کی سند اور متن کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ اور یہ بات بھی پیش نظر رہتی ہے کہ سند اقرب سے ملائی جائے یعنی سب سے پہلی جگہ جہاں دونوں کی سندیں ملتی ہوں وہیں ملا دے، کیونکہ اقرب کو چھوڑ کر ابعد کے ساتھ ملانا استخراج نہیں کہلاتا إلالعذرأو زیادۃ مهمة (۷۲)۔

مستخرج کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے اصل کتاب کی احادیث کی تائید وتوثیق ہوتی ہے۔

واضح رہے کہ استخراج میں متن کے پورے الفاظ کے ساتھ موافقت ضروری نہیں ہے کیونکہ روایت بالمعنی ہوتی ہے۔ اور اس میں الفاظ میں تفاوت ہوجاتا ہے (۷۳) جیسے "لاتقبل صلوٰۃ بغیر طهور" کی جگہ لاتقبل صلوۃ إلابطهور" آجاتا ہے۔

مستخرجات بکثرت ہیں اور مختلف کتابوں پر لکھی گئی ہیں۔ جیسے "مستخرج علی سنن أبی داؤد" محمد ابن عبدالملکؒ کی اور "مستخرج علی جامع الترمذی" ابو علی طوسیؒ کی، اسی طرح "مستخرج علی صحیح مسلم" ابوعوانہ یعقوب بن اسحاق اسفرائینیؒ کی" (۷۴)۔

"مستخرج ابوعوانہ" کو "صحیح ابوعوانہ" بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حافظ ابوعوانہ نے صحیح مسلم کے طرق کے علاوہ دوسرے طرق اور اسانید کا بھی ذکر کیا ہے اور متن میں کچھ احادیث کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اس بناء پر اسے مستقل کتاب کی حیثیت دے کر "صحیح ابوعوانہ" کہا جاتا ہے (۷۵) گویا ایک ہی کتاب کے

---

(۷۰) الرسالة المستطرفة (ص ۲۰)۔ (۷۱) تقریر بخاری شریف (اردو) مصنفہ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۷۲) دیکھیے تدریب (ج۱ص 112)۔ (۷۳) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹)۔

(۷۴) تدریب الراوی (ج۱ ص ۱۱۱ و ۱۱۶)۔ (۷۵) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

دو علیحدہ علیحدہ نام رکھے گئے ہیں۔ یعنی کبھی اس کو مستخرج ابو عوانہ کہتے ہیں، اور کبھی صحیح ابو عوانہ کہتے ہیں۔

اربعینات:۔ یہ اربعین کی جمع ہے حدیث کی ان کتابوں کو اربعین کہا جاتا ہے جن میں چالیس حدیثیں لکھی گئی ہوں۔ اربعینات کے متعلق علماء نے ایک حدیث بیان کی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من حفظ علی أمتی أربعین حدیثا فی أمر دینها بعثه اللّٰه فقیهاً وکنت له یوم القیمة شافعاً وشهیداً" رواه البیهقی فی شعب الإیمان (۷۶)۔

یہ روایت ضعیف ہے چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں: "هذا متن مشهور فیما بین الناس ولیس له إسناد صحیح" (۷۷) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تیرہ صحابۂ کرامؓ سے منقول ہے لیکن اس کی کوئی سند علتِ قادحہ سے محفوظ نہیں (۷۸) امام نوویؒ کا قول ہے "واتفق الحفاظ علی أنه حدیث ضعیف وإن کثرت طرقه" (۷۹)۔

صاحب کشف الظنون تحریر فرماتے ہیں کہ "أما الحدیث فقد ورد من طرق کثیرة بروایات متنوعة.... واتفقوا علی أنه حدیث ضعیف وإن کثرت طرقه" (۸۰)

لیکن حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے "الجامع الصغیر" (۸۱) میں ابن النجار کے طریق سے ابو سعید خدریؓ کی روایت نقل کی ہے اور اس پر صحیح کی علامت لگائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ اپنی علیحدہ علیحدہ سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے لیکن کثرتِ طرق کی وجہ سے اس نے اعتبار کا درجہ حاصل کرلیا ہے۔ اور ویسے بھی فضائل کے باب میں ضعیف روایت کا اعتبار کرلیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین نے کثرت سے اربعینات لکھی ہیں۔ اربعینات کے لکھنے والوں میں اوّلیت کا شرف حاصل کرنے والے بقول علامہ نوویؒ عبداللہ بن مبارکؒ ہیں (۸۲)۔

پھر اربعینات کے لکھنے والوں نے مختلف انداز اختیار کیے ہیں مثلاً حافظ ابن حجرؒ نے ایک ایسی اربعین لکھی ہے جس میں بلحاظِ سند امام مسلمؒ امام بخاریؒ سے فائق ہیں (۸۳)۔ اس طرح کہ کسی حدیث پر اگر امام بخاریؒ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان پانچ واسطے ہیں تو وہی حدیث امام مسلمؒ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چار واسطوں سے منقول ہے۔

---

(۷۶) شعب الإیمان للبیهقی (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) باب فی طلب العلم، فصل فی فضل العلم وشرف مقداره رقم (۱۷۲۶) و (۱۷۲۷)۔

(۷۷) مشکاة المصابیح، (ص ۳۷) و شعب الإیمان (ج ۲ ص ۲۷۱)۔

(۷۸) تلخیص الحبیر، کتاب الوصایا، رقم (۱۳۷۵) ج ۳ ص ۹۳ مطبوعة دار نشر الکتب الإسلامیة لاہور پاکستان۔

(۷۹) الأربعین النوویة بشرح الإمام ابن دقیق العید رحمهما اللّٰه تعالی (ص ۵)۔ (۸۰) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۸۱) الجامع الصغیر مع شرح فیض القدیر (ج ۶ ص ۱۱۹) رقم (۸۶۳۷)۔

(۸۲) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۴)۔ (۸۳) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

ایک "أربعین بلدانیة" لکھی گئی ہے جس میں چالیس حدیثیں چالیس مشائخ سے چالیس شہروں میں لی گئی ہیں۔ اور حافظ ابوالقاسم ابن عساکر الدمشقیؒ نے ایک قدم اور آگے بڑھا کر ایسی اربعین لکھی ہے جس میں أربعین حدیثا، عن أربعین شیخا، فی أربعین بلدا، عن أربعین صحابیا کا ذکر ہے (۸۴)۔

اجزاء ورسائل

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی تحریر کے مطابق اجزاء اور رسائل میں فرق ہے اجزاء ان کتابوں کو کہتے ہیں جس میں ایک شیخ کی روایات کو جمع کیا جاتا ہے ۔ اور رسائل وہ ہیں جن میں کسی ایک مسئلہ کی روایات جمع کردی جائیں (۸۵)۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں۔ متقدمین جس چیز کو اجزاء سے تعبیر کرتے تھے متاخرین نے اسے رسائل سے تعبیر کردیا چنانچہ امام بخاریؒ کی "جزء رفع الیدین" اور "جزء القراءة خلف الإمام" باوجودیکہ ایک مسئلہ سے متعلق ہیں لیکن اسے رسالہ نہیں کہا گیا یہ متقدمین کی اصطلاح ہے (۸۶)۔

کتاب العقائد:۔ یہ بھی کتبِ حدیث کی ایک قسم ہے جس میں عقائد کی روایتیں ذکر کی جاتی ہیں۔ جیسے بیہقی کی "کتاب الاسماء والصفات" اور ابن خزیمہ کی "کتاب التوحید" اور امام بخاری کی "خلق افعال العباد" ہے (۸۷)۔

کتاب الاحکام:۔ ان کتابوں میں مسائل فقہیہ سے متعلق روایات ذکر کی جاتی ہیں جیسے صحاحِ ستہ اور حافظ عبدالحق کی کتاب "الأحکام الصغری" اور "الأحکام الکبری" اور عبدالغنی مقدسی کی "عمدة الأحکام" (۸۸)۔

کتاب التاریخ:۔ یہ وہ قسم ہے جس میں تاریخی مواد سے متعلق روایات کو درج کیا جاتا ہے ۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں ابتدائے خلق سے لے کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تک کے واقعات ذکر کیے جاتے ہیں۔ جیسے امام بخاریؒ کی کتاب "بدء المخلوقات" اور دوسری قسم وہ ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تاریخی مواد پیش کیا جاتا ہے جیسے سیرت ابنِ ھشام اور مغازی محمد بن اِسحاق (۸۹)۔

کتاب الزھد:۔ ایسے مضامین کی روایات جن سے قلب میں رقّت پیدا ہوتی ہے اور فکرِ آخرت

---

(۸۴) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۴)۔ (۸۵) فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ (ص ۱٦)۔ (۸٦) مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۸۷) مقدمۂ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۴۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۷۲۲)۔

(۸۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۲۱ ص ۱۹۹) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۱٦۴)۔

(۸۹) دیکھیے عجالۂ نافعہ (ص ۱۴) و فوائدِ جامعہ (ص ۱۴۷)۔

کا جذبہ بیدار ہوتا ہے اگر جمع کردی جائیں تو ایسی کتاب کتاب الزہد کہلائے گی۔
اس باب میں عبداللہ بن مبارک، احمد بن حنبل، امام بخاری، ابوداؤد، امام ترمذی اور بیہقی رحمہم اللہ تعالی وغیرہ کی کتابیں ہیں (۹۰)۔

کتاب الآداب:۔ کھانے پینے، سونے جاگنے، رفتار گفتار کے آداب سے متعلق روایتیں ذکر کی جائیں تو اس پر کتاب الآداب کا اطلاق ہوتا ہے۔ امام بخاری کی "الأدب المفرد" اس سلسلے کی مشہور کتاب ہے۔ (۹۱)

کتاب الفتن:۔ فتنوں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن کتابوں میں درج کی جاتی ہیں ان کتابوں کو کتاب الفتن کہا جاتا ہے جیسے نعیم بن حماد کی "کتاب الفتن والملاحم" (۹۲)۔

کتاب المناقب:۔ کسی قوم یا جماعت یا فرد وغیرہ سے متعلق فضائل کی روایات کتاب المناقب میں جمع کی جاتی ہیں۔ جیسے امام نسائی نے "خصائص علی" کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ (۹۳) اور محب الدین الطبری متوفی ۶۹۴ھ نے "الریاض النضرة فی فضائل العشرة" لکھی ہے (۹۴)۔

مشیخہ:۔ وہ کتابیں کہلاتی ہیں کہ جن میں ایک یا چند شیوخ کی روایات جمع کی جائیں۔ (۹۵) خواہ کسی بھی مسئلہ سے متعلق ہوں جیسے "مشیخة ابن البخاری" و "مشیخة ابن القاری" وغیرہ۔ (۹۶)

کتاب الأفراد و الغرائب:۔ جس کتاب میں ایک شیخ کے تفردات کو درج کیا جائے گا وہ کتاب الافراد والغرائب ہوگی۔ (۹۷) جیسے دارقطنی کی کتاب الأفراد ہے۔ (۹۸)

کتاب العلل:۔ اگر کسی کتاب میں حدیث کی عللِ خفیہ جو صحت میں مخل ہوتی ہیں لکھی جائیں تو اس کتاب کو کتاب العلل کہتے ہیں۔ علتِ خفیہ پر مطلع ہونا بہت مشکل کام ہے یہ ہرکس وناکس کے بس کی بات نہیں ہے اس کے لیے اسانید اور متون پر گہری نظر ضروری ہے، حافظے کا نہایت قوی ہونا ضروری ہے۔ (۹۹) راویانِ حدیث کی ولادت اور وفات کی تاریخوں کا علم اور ان کی آپس کی ملاقات اور عدمِ ملاقات سے واقفیت بھی انتہائی ضروری ہے، تب جا کے آدمی علتِ خفیہ کو معلوم کرسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ علل کے سلسلے میں بہت کم حضرات نے قلم اٹھایا ہے۔ (۱۰۰)

---

(۹۰) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۴۲۲) تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۸۹) الأعلام للزرکلی (ج ۳ ص ۱۲۲)۔ (۹۱) عجالۂ نافعہ (ص ۱۴)۔
(۹۲) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۴۴۵)۔ (۹۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۷۰۶)۔ (۹۴) کشف الظنون (ج ۱ ص ۹۳۷)۔
(۹۵) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۱)۔ (۹۶) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۹۶)۔ (۹۷) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۸)۔
(۹۸) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۳۹۴)۔ (۹۹) نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر (ص ۷۵)۔ (۱۰۰) حوالۂ بالا۔

امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی، امام بخاری، ترمذی، مسلم، دارقطنی اور ابن ابی حاتم رحمہم اللہ تعالی نے کتاب العلل لکھی ہے۔ (۱) امام احمد بن حنبلؒ کی کتاب العلل ان کے صاحبزادے عبداللہ بن احمد کی روایت سے انقرہ میں چھپ چکی ہے۔ ابن ابی حاتمؒ کی کتاب العلل کا جزء اول مصر میں چھپ چکا ہے۔ اور دارقطنی کی کتاب العلل جو بہت جامع ہے (۲) ہندوستان میں پٹنہ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ امام ترمذی کی کتاب العلل الصغیر جامع ترمذی کے اخیر میں چھپی ہوئی ہے۔ (۳)

اطراف:۔ یہ حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں حدیث کا ایک حصہ ذکر کیا جاتا ہے۔ اور یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں کس کس مقام پر موجود ہے۔ (۴) جیسے "إنما الأعمال بالنیات" ایک حدیث کا ابتدائی جملہ ہے اس کو ذکر کیا جائے گا اور پھر بتائیں گے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں مذکور ہے، اور کتاب کے کس کس مقام پر اس کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں مختلف حضرات نے مختلف نوعیت سے کتاب لکھی ہے۔ مثلاً ابن عساکر نے سنن اربعہ کی اطراف لکھی ہے اور حافظ ابو مسعود ابراھیم بن محمد الدمشقیؒ نے صحیحین پر اطراف لکھی ہے۔ اور حافظ جمال الدین مزی متوفی ۷۴۲ھ نے "تحفة الأشراف بمعرفة الاطراف" کے نام سے صحاح ستہ کے اطراف کو لکھا ہے۔ (۵)

ترغیب وترہیب:۔ کتاب الترغیب والترھیب اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں رغبت الی الآخرۃ اور خوفِ نار پر مشتمل روایات کو ذکر کیا جاتا ہے اس سلسلے میں زیادہ مشہور کتاب حافظ منذریؒ کی "الترغیب والترھیب" ہے۔ (۶)

مسلسلات:۔ یہ وہ کتابیں ہیں۔ جن کی اسانید یا متون میں ابتداء سے انتہاء تک ایک خاص قسم کا تسلسل پایا جاتا ہے۔ ابوبکر بن شاذان، ابونعیم اور مستغفری وغیرہ نے مسلسلات لکھی ہیں۔ (۷) حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے دو مسلسلات لکھی ہیں۔ (۸) ہمارے دیار میں شاہ ولی اللہؒ کی مسلسلات "الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الأمین (۹) معروف ومتداول ہے۔

---

(۱) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۷۱) نیز دیکھیے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۵۸)، کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۱۵۹ / ۱۴۴۰) مقدمہ فتح الباری ص ۴۹۲) مطبوعہ دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور پاکستان۔ (۲) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۷۱ و ۱۷۲)۔ (۳) حوالہ بالا (ج ۱ ص ۱۷۲)۔

(۴) نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر (ص ۱۴۶) مطبوعہ فاروقی کتب خانہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان۔

(۵) کشف الظنون (ج ۱ ص ۱۰۳ و ۱۱۶) نیز دیکھیے مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۷۳) اور الرسالۃ المستطرفۃ (ص ۱۳۷ و ۱۳۸)۔

(۶) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۴) کشف الظنون (ج ۱ ص ۴۰۰)۔

(۷) الرسالۃ المستطرفۃ (ص ۶۹)۔ (۸) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۶) وکشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۷۷)۔

(۹) مقدمہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

ثلاثیات:۔ یہ وہ کتابیں ہیں جن میں ایسی روایات جمع کی جاتی ہیں کہ ان میں مصنف سے لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صرف تین واسطے ہوتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں بائیس ثلاثی روایات ذکر کی ہیں ۔ ان میں گیارہ روایات مکی بن ابراھیمؒ سے منقول ہیں جو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے خاص شاگرد ہیں، چھ روایات ابوعاصم النبیل ضحاک بن مخلدؒ سے مروی ہیں۔ یہ بھی امام اعظمؒ کے شاگرد ہیں، تین روایتیں محمد بن عبداللہ انصاریؒ سے منقول ہیں ۔ یہ امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے شاگرد ہیں۔ اس طرح بائیس میں سے بیس ثلاثی روایات وہ ہیں جو حنفی مشائخ سے لی گئی ہیں۔ باقی دو روایتوں میں سے ایک روایت خلاد بن یحیی کوفیؒ کی ہے ، اور ایک عصام بن خالد حمصیؒ کی ہے ۔ ان کے متعلق یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ حنفی ہیں یا نہیں۔ یہ بائیس روایات سند کے لحاظ سے بائیس ہیں (۱۰) لیکن بلحاظِ متن سترہ ہیں۔

امام بخاری کی ثلاثیات پر بڑا فخر کیا جاتا ہے اور واقعۃً بات بھی فخر کی ہے ۔ کیونکہ ثلاثیات کی سند عالی ہوتی ہے اور سندِ عالی باعثِ افتخار ہے ۔ یحیی بن معینؒ سے ان کی وفات کے وقت کسی نے سوال کیا تھا: ماتشتھی؟ تو فرمایا: بیت خال وإسناد عال (۱۱) امام احمد بن حنبلؒ کا ارشاد ہے کہ متقدمین کا طریقہ سندِ عالی کی جستجو اور تلاش کرنا تھا۔ (۱۲) لیکن امام ابوحنیفہؒ جن کی زیادہ تر روایات ثلاثی ہیں اور بکثرت ثنائی ہیں جیسا کہ مسانیدِ امام اعظم اور کتاب الآثار سے ظاہر ہے اور امام اعظم رؤیۃً تابعی بھی ہیں اس لیے کہ حضرت انس بن مالکؓ کی انھوں نے زیارت کی ہے بلکہ روایۃً بھی ان کو تابعی کہا گیا ہے ۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے ۔ (۱۳) اس کے باوجود امام بخاری کے مقابلے میں امام ابوحنیفہ کی ثنائی اور ثلاثی روایت کو صحیح اہمیت نہیں دی جاتی جو شکایت کی بات ہے ۔

بخاری کے علاوہ ابن ماجہ میں پانچ ثلاثی روایات ہیں۔ (۱۴) اور جامع ترمذی میں ایک روایت ثلاثی ہے ۔ (۱۵) مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں کوئی روایت ثلاثی نہیں ہے ۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کو "مرقاۃ" کے مقدمہ میں وہم ہوا ہے اور انھوں نے ترمذی کی روایت کو ثنائی کہہ دیا ہے (۱۶) جبکہ وہ ثلاثی ہے کتاب

---

(۱۰) مقدمۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۶۳ و ۶۴ و ۱۰۲ و ۱۸۷) نیز دیکھیے تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۶۵ و ۳۶۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۴۸۱)، الجواھر المضیئۃ (ج ۱ ص ۲۶۳) ھدی الساری (ص ۴۷۹) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۵۳۹) تاریخ بغداد (ج ۵ ص ۴۰۸۔۴۱۲)۔

(۱۱) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۳۰)۔

(۱۲) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۳۰)۔

(۱۳) مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۰۳) رؤیۃً تابعیت کے ثبوت کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۱) تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۴۴۹) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۴۱۸) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۶۸) تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۳۲۳)۔

(۱۴) سنن ابن ماجہ (ص ۲۳۳ و ۲۳۷ و ۲۴۰ و ۲۴۸ و ۳۱۷)۔

(۱۵) سنن الترمذی (ج ۲ ص ۵۲ رقم الحدیث ۲۲۶۰)۔ (۱۶) مرقاۃ شرح مشکوۃ (ج ۱ ص ۲۳)۔

الفتن کی روایت ہے۔ "یأتی علی الناس زمان الصابر فیهم علی دینه کالقابض علی الجمر" (جامع ترمذی ج ۲ ص ۵۲۔ کتاب الفتن، باب ۷۳ حدیث ۲۲۶۰) لیکن جب ملا علی قاریؒ مشکوٰۃ کی شرح کرتے ہوئے اس حدیث پر پہنچے تو انھوں نے ترمذی کی اس روایت کو ثلاثی لکھا ہے۔ (۱۷) اور یہی صحیح ہے۔

ملا علی قاریؒ سے مقدمۂ مرقاۃ میں اس مقام پر ایک دوسرا سہو اور ہوا ہے۔ انھوں نے مسلم اور ابو داؤد کے بارے میں اشارہ کیا ہے کہ ان دونوں میں بھی ثلاثی روایت موجود ہے۔ (۱۸) حالانکہ مسلم اور ابوداؤد میں کوئی ثلاثی روایت موجود نہیں۔ البتہ ابو داؤد میں ایک روایت رباعی فی حکم الثلاثی موجود ہے۔ (۱۹) یعنی مصنف سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک چار واسطے ہیں۔ لیکن ان میں دو راوی ایک ہی طبقے کے ہیں یعنی تابعی ہیں۔ تو اتحادِ طبقے کی وجہ سے حکماً ثلاثی کہا جاتا ہے۔ اور اصطلاح میں اس کا نام "رباعی فی حکم الثلاثی" ہے۔

امام مسلم کی صحیح میں کوئی روایت ثلاثی نہیں ہے۔ البتہ امام مسلمؒ کی دوسری بعض کتابوں میں ثلاثی روایت موجود ہے۔

بخاری اور مسلم کی سب سے نازل سند وہ ہے جس میں مصنف اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان نو واسطے ہیں ایسی سند کو تُساعی کہا جاتا ہے۔ ترمذی اور نسائی کی سندِ نازل عُشاری ہے۔ (۲۰) یعنی مصنف سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک دس واسطے ہیں۔

ابوداؤد کی سندِ نازل ثُمانی ہے، مسند احمد بن حنبل میں صاحب عقود اللآلی کے بقول تین سو سینتیس سندیں ثلاثی ہیں۔ (۲۱)

یہاں تک کتبِ حدیث کی اقسام کا ذکر تھا، قسمیں تو اور بھی ہیں لیکن اکثر کا ذکر آگیا۔

تدوین حدیث

دوسری بحث یہاں تدوین کی ہے: ایک مؤلّفِ فن ہوتا ہے، اور ایک مؤلفِ کتاب۔ مؤلفِ کتاب کا ذکر تو مقدمۃ الکتاب میں آئے گا۔ اور مؤلّفِ فن کا ذکر یہاں ہوگا۔

---

(۱۷) مرقاة شرح مشكوة (ج ۱۰ ص ۹۸)۔ (۱۸) مرقاة شرح مشكوة (ج ۱ ص ۲۳)۔ (۱۹) أبوداود (ج ۲ ص ۲۹۷)۔

(۲۰) تدريب الراوي (ج ۲ ص ۱٦٦) سنن الترمذي محققه إبراهيم عطوه عوض (ج ۵ ص ۱٦۷) سنن نسائي (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۲۱) عقود اللآلئ في الأسانيد العوالي (ص ۱۲۷)۔

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا اطلاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تقاریر وصفات پر ہوتا ہے۔ یہاں اس میں گفتگو ہے کہ ان احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فن کی حیثیت کس نے دی ہے؟ اس سلسلہ میں دو نام ذکر کیے جاتے ہیں۔

ایک محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب بن عبداللہ بن الحارث بن زھرہ بن کلاب کا، ان کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ کے قبیلۂ بنی زھرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کو زُھری کہا جاتا ہے، اور ابن شہاب بھی کہا جاتا ہے۔ چونکہ ان کے جدِّ امجد شہاب بہت مشہور آدمی تھے اس لیے اکثر ان کی طرف نسبت کرکے ان کو ابن شہاب زُہری کہتے ہیں۔ (۲۲)

حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے "اتفقوا علیٰ إتقانہ وإمامتہ" عمر بن عبدالعزیزؒ کا ان کے بارے میں ارشاد ہے "لم یبق أحد أعلم بسنة ماضية من الزهري" اور تذکرۃ الحفاظ میں حضرت لیث بن سعدؒ کا قول بھی ان کے بارے میں نقل کیا گیا ہے: "ما رأيت عالما قط أجمع من الزهري وإن حدث عن القرآن والسنة فكذلك" یعنی زھری جیسا جامعیت کا حامل میں نے کسی عالم کو نہیں دیکھا۔ اور قرآن وحدیث کو بیان کرنے والا ان سے بہتر کوئی نہیں پایا۔ (۲۳) یہی ابن شہاب زھری "أول من دوّن الحديث" کے مصداق ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے باب کتابۃ العلم میں انہی کو مدونِ اول قرار دیا ہے۔ (۲۴) اسی طرح ابو نعیم نے حلیة الأولیاء میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ مدونِ اول ابن شہاب زہری ہیں۔ (۲۵)

منکرینِ حدیث اپنے خبثِ باطنی کی وجہ سے ابن شہاب زھری پر زبانِ طعن دراز کرتے ہیں اور ان کو مشکوک قرار دینے کے لیے العیاذ باللہ انہیں یہودی سازش کا ایک کردار بتاتے ہیں، اس کی تردید کے لیے علماء کے یہ اقوال ذکر کیے گئے ہیں۔

مدونِ اول کی حیثیت سے دوسرا نام ابوبکر بن حزمؒ کا آتا ہے، ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہے۔ یہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی طرف سے مدینہ منورہ کے گورنر تھے۔ عالم، فاضل، متقی، عابد اور شب زندہ دار تھے، ان کی اہلیہ کا بیان ہے کہ چالیس سال تک یہ کبھی رات کو بستر پر نہیں لیٹے۔ امام مالکؒ کا ارشاد ہے کہ مدینہ منورہ میں ان سے زیادہ کسی کو قضاء کا علم نہیں تھا۔ (۲۶) امام بخاریؒ نے "باب كيف يقبض العلم" میں نقل کیا ہے: "كتب عمر بن عبدالعزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء (۲۷)" اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے

---

(۲۲) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۰۸) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۴۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۲۳) دیکھیے مذکورہ بالا حوالہ جات۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸)۔ (۲۵) حلیة الأولیاء (ج ۳ ص ۳۶۳)۔ (۲۶) تہذیب الکمال (ج ۳۳ ص ۱۳۷)۔

(جو اس امت کے مجددِ اول ہیں اور ان کا تجدیدی کارنامہ تدوین حدیث ہے۔ انھوں نے) تدوین کی خدمت ابوبکر بن حزمؒ کے سپرد کی تھی اس لیے علامہ ہرویؒ کی رائے یہ ہے کہ مدونِ اول ابوبکر بن حزم ہیں۔ (۲۸)

لیکن امام مالکؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے ابن شہاب زہری کو مدون اول قرار دیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ مدونِ اول ابن شہاب زہری ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابو نعیم اصفہانی کے حوالے سے ذکر کیا ہے "کتب عمر بن عبدالعزیز إلی الآفاق: انظروا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجمعوہ" (۲۹) حافظ ابو عمر بن عبدالبر نے "جامع بیان العلم" میں نقل کیا ہے "یحدث سعد بن إبراھیم: أمرنا عمر بن عبدالعزیز بجمع السنن" (۳۰) اسی طرح تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے امراء الأجناد یعنی سپہ سالاروں کو حکم دیا کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کتابت کا اہتمام کرائیں۔ اس لیے کہا جائے گا کہ جمعِ احادیث کا حکم صرف ابوبکر بن حزم ہی کو نہیں دیا گیا تھا جیسا کہ بخاری میں ہے۔ بلکہ دوسرے حضرات کو بھی یہی ہدایت کی گئی تھی اور ان میں ابن شہاب زہری بھی داخل ہیں۔ پھر ہوا یہ کہ ابن شہاب زہری نے عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے احادیث جمع کیں اور ان کو عمر بن عبدالعزیز کے پاس بھیجا اور انھوں نے ان کی نقلیں تیار کرائیں اور آفاق میں تقسیم کیں جیسا کہ امام مالکؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

باقی ابوبکر بن حزمؒ کے متعلق حافظ ابن عبدالبرؒ نے التمہید شرح موطا میں نقل کیا ہے "فتوفی عمر وقد کتب ابن حزم کتباً قبل أن یبعث بھا إلیہ" (۳۱) لہذا معلوم ہوا کہ ابن شہاب زہری کی نوشتہ حدیثیں عمر بن عبدالعزیز کے پاس پہنچی ہیں اور ان کو تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ابن حزم کو یہ سعادت میسر نہیں آئی، ان کی لکھی ہوئی احادیث عمر بن عبدالعزیز کے پاس نہیں پہنچ پائیں اور نہ ان کو تقسیم کیا جاسکا، اس لیے مدونِ اول کا اطلاق ابن شہاب پر ہوگا، ابوبکر بن حزمؒ پر نہیں۔

اشکال

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام مسلمؒ نے ابو سعید خدریؓ کی روایت نقل کی ہے: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاتکتبوا عنی، ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ" (۳۲) تو سوال یہ ہے کہ جب آپ نے غیرِ قرآن یعنی احادیث کی کتابت سے منع کیا تھا تو عمر بن عبدالعزیزؒ نے کتابت احادیث اور جمع سنن کا اہتمام

(۲۸) مقدمة أوجز المسالک (ج ۱ ص ۱٦)۔ (۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹۵)۔ (۳۰) جامع بیان العلم (ج ۱ ص ۷٦)۔

(۳۱) التمہید (ج ۱ ص ۸۱)۔ (۳۲) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۱۴)۔ (۲۷) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰)۔

کیوں کیا؟ اور اس کتابت کی وجہ سے ان کو "مجدد" کیوں قرار دیا گیا؟

جواب نمبر ۱۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی اس روایت میں وقف اور رفع کا اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ کوئی اس کو موقوف کہتا ہے اور کوئی اس کو مرفوع کہتا ہے۔ اور امام بخاری نے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے۔ (۳۳) لہذا جب یہ حدیث موقوف ہے تو احادیثِ مرفوعہ صحیحہ کے مقابلے میں اس کو حجت قرار نہیں دیا جائے گا۔

جواب نمبر۲۔ امام بخاریؒ نے باب کتابة العلم میں کئی روایتیں نقل کی ہیں۔ پہلی روایت حضرت علیؓ کی ہے روافض نے یہ مشہور کیا ہوا تھا کہ حضرت علیؓ کے پاس خاص نوشتہ موجود ہے جس میں ائمۂ اثناعشر کے نام مذکور ہیں۔ اور اس میں ان بارہ اماموں کے حق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت ذکر کی گئی ہے، اس لیے حضرت علیؓ سے سوال کیا گیا کہ آپ کے پاس کوئی خاص نوشتہ موجود ہے؟ تو فرمایا کہ نہیں، یہ قرآن مجید ہے اور ایک نوشتہ ہے جس میں صدقات، دیت وقصاص اور امان کے احکام مذکور ہیں۔ حضرت علیؓ کی اس روایت کو بخاری، مسلم، نسائی، احمد بن حنبل اور بیہقی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ (۳۴) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیثِ رسول کی کتابت ممنوع نہ تھی ورنہ صدقات و دیات کے یہ احکام کیسے لکھے جاتے یہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہی تو ہیں۔

امام بخاریؒ نے دوسری روایت نقل کی ہے کہ آپؐ نے فتح مکہ کے سال خطبہ دیا تو ابوشاہ یمنیؓ نے عرض کیا کہ حضور! مجھے یہ خطبہ لکھوا دیجیے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اکتبوا لأبی فلان" (۳۵) ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خطبہ احادیث پر مشتمل تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے اس کی کتابت کا جواز ثابت ہورہا ہے۔

امام بخاریؒ نے تیسری روایت حضرت ابوھریرہؓ کی نقل کی ہے "مامن أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أکثر حدیثاً عنہ منی إلا ماکان من عبداللہ بن عمرو، فإنہ کان یکتب ولاأکتب" (۳۶) اسی طرح مسند احمد، ابوداؤد اور مسند دارمی (۳۷) میں حضرت عبداللہ بن عمرو کے احادیث لکھنے کا ذکر موجود ہے۔ مسند احمد کی روایت ہے: "قال: قلت: یارسول اللہ، إنا نسمع منک أحادیث لانحفظها، أفلا نکتبها؟ قال: بلیٰ فاکتبوها" (۳۸)۔

---

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸)۔ (۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۳۶) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۳۷) مسند أحمد (ج ۲ ص ۱۶۲ و ۱۹۲ و ۲۱۵) و أبوداؤد، کتاب العلم، باب فی کتابة العلم، رقم (۳۶۴۶) وسنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۳۶) المقدمة، باب من رخص فی کتابة العلم۔ (۳۸) مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۱۵)۔

ایک روایت میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے یہ منقول ہے: "قال: قلت: یارسول اللہ، إنی أسمع منک أشیاء، أفاکتبها؟ قال: نعم، قلت: فی الغضب والرضا قال: نعم، فإنی لاأقول فیهما إلاحقا" (۳۹) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے پاس مکتوب احادیث کا ایک مجموعہ تیار ہوگیا تھا جس کا نام خود انھوں نے "الصادقۃ" (۴۰) تجویز فرمایا تھا۔

مسند دارمی میں ہے: "قال عبداللہ بن عمرو: أما الصادقة فصحیفة کتبتها من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (۴۱)

اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے: "قال: لما اشتد بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وجعه قال: ایتونی بکتاب أکتب لکم کتابا لاتضلوا بعده الخ" (۴۲) یہاں پہلی کتاب سے ورق مراد ہے اور دوسری کتاب سے تحریر۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو تحریر آپ نے لکھوانے کا ارادہ کیا تھا وہ حدیث میں داخل ہے تو اس سے بھی کتابت حدیث کا جواز ثابت ہوا۔

حضرت سمرہ بن جندبؓ کے پاس لکھی ہوئی احادیث موجود تھیں، ان مکتوبہ احادیث کی روایت حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کرتے ہیں اور ان میں سے اکثر احادیث سننِ اربعہ میں آگئی ہیں۔ (۴۳) جب ابوداوٗد میں یہ روایتیں آتی ہیں تو ان کے شروع میں ہوتا ہے: "أما بعد" یہ گویا علامت ہے کہ یہ احادیث حضرت سمرہ بن جندبؓ کے نوشتہ سے ماخوذ ہیں۔ (۴۴)

اسی طرح صحابۂ کرامؓ میں ایک جماعت مکثرین فی الحدیث کے نام سے پہچانی جاتی ہے مکثرین فی الحدیث ان صحابہ کو کہتے ہیں جن کی حدیثوں کی تعداد ہزار یا ہزار سے اوپر ہو۔ (۴۵)

---

(۳۹) مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۱۵)۔ (۴۰) ابن سعد (ج ۲ ص ۳۷۳)۔ (۴۱) سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۴۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) کتاب العلم، باب کتابة العلم۔

(۴۳) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۶۹) الحسن ابن ابی الحسن یسار البصری۔

(۴۴) دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۶۶) رقم (۴۵۶) و (ج ۱ ص ۱۴۰) رقم (۹۷۵) و (ج ۱ ص ۲۱۸) رقم (۱۵۶۲) و (ج ۱ ص ۳۴۶) رقم (۲۵۶۰) و (ج ۲ ص ۱۵) رقم (۲۷۱۶) و (ج ۲ ص ۲۹) رقم (۲۷۸۷)۔

(۴۵) تدوین حدیث از مولانا مناظر احسن گیلانیؒ (ص ۳۲۱) ۔ ان حضرات کے نام یہ ہیں:۔ حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت انس بن مالک اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ دیکھیے تقریب نووی مع شرح تدریب (ج ۲ ص ۲۱۶)۔

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے مکثرین فی الحدیث کے لیے ایک ہزار یا اس سے اوپر کی شرط لگائی ہے ۔ اس لحاظ سے مکثرین صرف یہی چھ حضرات نہیں بلکہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کو بھی ان میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ ان سے ایک ہزار ایک سو ستر حدیثیں مروی ہیں، البتہ اور کوئی صحابی ایسے نہیں ہیں جن کی روایتیں ہزار سے متجاوز ہوں۔ دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۸)۔

حضرت ابوهریرهؓ کی روایات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر ہے ۔ (۴۶) حافظ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں ان کے شاگرد کا قول نقل کیا ہے : "تحدثت عند أبي هريرة بحديث فأنكره فقلت: إني قد سمعته منك، قال: إن كنت سمعته مني فهو مكتوب عندي، فأخذ بيدي إلى بيته فأرانا كتبا كثيرة من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد ذلك الحديث" (۴۷) یہ بیان حضرت ابوهریرهؓ کے ایک شاگرد حسن بن عمرو کا ہے ان کے دوسرے شاگرد بشیر بن نہیکؒ فرماتے ہیں: "كنت أكتب ما أسمع من أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فلما أردت أن أفارقه أتيته بكتابه فقرأته عليه وقلت له: هذا ما سمعته منك قال نعم" (۴۸)

امراءِ یمن میں سے همام بن منبهؒ اور وهب بن منبهؒ حضرت ابوهریرهؓ کے شاگرد ہیں انھوں نے حضرت ابوهریرهؓ کی روایات کو صحیفوں میں جمع کیا ہے ایک کا نام صحیفۂ همام بن منبه اور دوسرے کا نام صحیفۂ وهب بن منبه ہے ۔ همام بن منبه کے صحیفے کی روایات بکثرت مسند احمد بن حنبل میں موجود ہیں۔ (۴۹) اور اسی طرح صحیح مسلم میں بھی ہیں ۔ (۵۰)

اشکال

ایک اشکال یہاں یوں ہوتا ہے کہ حضرت ابوهریرهؓ مکثرین فی الحدیث میں شامل ہیں۔اوران کی روایات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی مکثرین میں داخل ہونے چاہئیں لیکن ان کی روایات حضرت ابوهریرهؓ کی بنسبت کم ہیں حالانکہ خود حضرت ابوهریرهؓ کا اقرار ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث مجھ سے زیادہ تھیں ۔تو پھر یہ معاملہ برعکس کیسے ہوگیا اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایات کم کیوں نکلیں؟

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا قیام مصر میں تھا جو اس وقت علم کا مرکز نہیں بنا تھا۔ اور حضرت ابوهریرهؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا جس کو مرکزیت حاصل تھی۔ اس لیے حضرت ابوهریرهؓ کی روایات کی اشاعت زیادہ ہوگئی۔ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایات کی اشاعت زیادہ نہ ہوسکی۔

اور یا یہ وجہ ہے کہ حضرت ابوهریرهؓ ہمہ تن تعلیم وتدریس میں مشغول رہتے تھے ۔ اس کے برعکس

---

(۴۶) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۴)۔ (۴۷) جامع بیان العلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۴۸) سنن دارمی (ج ۱ ص ۱۳۸) المقدمة، باب من رخص فی کتابة العلم۔ (۴۹) مسند احمد (ج ۲ ص ۳۱۲۔ ۳۱۸)۔

(۵۰) دیکھیے تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (ج ۱۰ ص ۳۹۷۔ ۴۱۰)

بعض حضرات کے بقول حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ؓ زیادہ تر نوافل میں مشغول رہا کرتے تھے ، اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ؓ تورات اور انجیل کا مطالعہ زیادہ کیا کرتے تھے اور اسرائیلیات کو بھی بیان کرتے تھے اس لیے علمِ حدیث کے طلبہ کو ادھر رغبت زیادہ نہیں ہوئی۔ (۵۱) بخلاف حضرت ابوھریرۃ ؓ کے کہ ان کو آپ کی احادیث کے ساتھ شغف زیادہ تھا وہ سوائے احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کچھ بیان نہیں کرتے تھے اس لیے ان سے زیادہ استفادہ کیا گیا۔ واللہ اعلم۔

مکثرین فی الحدیث میں حضرت عائشہ ؓ بھی داخل ہیں ان کی احادیث کی تعداد دو ہزار دو سو دس ہے (۵۲) عروہ بن زبیرؒ نے حضرت عائشہ ؓ کی احادیث کو کتابی شکل میں جمع کیا تھا۔ جب مدینہ منورہ کے سیاسی حالات واقعہ حرّہ کے موقع پر ابتر ہوئے تو حضرت عروہؒ کا وہ نوشتہ ضائع ہوگیا۔ حضرت عروہؒ فرمایا کرتے تھے "لوددت أنی کنت فدیتها بأهلی ومالی" (۵۳) میرے اہل وعیال اور مال تباہ ہوجاتے لیکن کاش وہ صحیفہ محفوظ رہتا! حضرت عائشہ ؓ کی روایات کو قاسم بن محمدؒ نے بھی کتابی شکل میں جمع کیا تھا۔ عمرہ بنت عبدالرحمن کے پاس بھی حضرت عائشہ ؓ کی روایات لکھی ہوئی موجود تھیں۔ عمر بن عبدالعزیزؒ نے جب مدینہ کے گورنر ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو احادیث جمع کرنے کا حکم دیا تھا تو یہ ہدایت بھی کی تھی کہ عمرہ بنت عبدالرحمن کے پاس حدیثیں لکھی ہوئی ہیں ان کو بھی حاصل کرو۔ (۵۴)

حضرت عبداللہ بن عباس ؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کی تعداد ایک ہزار چھ سو ساٹھ ہے۔ (۵۵) حضرت سعید بن جُبیرؒ عبداللہ بن عباس ؓ کی روایات لکھا کرتے تھے اور اس قدر اہتمام تھا کہ اگر کاغذ ختم ہوجاتا تھا تو چمڑے پر لکھتے تھے۔ (۵۶) یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کی احادیث کا کتابی شکل میں ذخیرہ "حمل بعیر" (اونٹ کے بوجھ) کے برابر تھا۔ (۵۷) امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں نقل کیا ہے "أن نفراً قدموا علی ابن عباس من أهل الطائف بکتاب من کتبه فجعل یقرأ علیه" الخ (۵۸)۔

حضرت جابر بن عبداللہ ؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کی تعداد ایک ہزار پانچ سو چالیس ہے۔ (۵۹) حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے کہ وھب بن منبہؒ اور سلیمان بن قیسؒ کے پاس حضرت جابر ؓ

---

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۷) کتاب العلم، باب کتابة العلم۔ (۵۲) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۷)۔ (۵۳) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۹)۔

(۵۴) ابن سعد (ج ۸ ص ۴۸۰)۔

(۵۵) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال (ص ۲۰۲) الأعلام للزرکلی (ج ۴ ص ۹۵) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۷)۔

(۵۶) دیکھیے سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) المقدمة، باب من رخص فی کتابة العلم، رقم (۵۰۰) و (۵۰۱)۔

(۵۷) ابن سعد (ج ۵ ص ۲۹۳)۔ (۵۸) جامع ترمذی کتاب العلل (ج ۲ ص ۲۳۶)۔

(۵۹) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۷)، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال (ص ۵۹) والأعلام للزرکلی (ج ۲ ص ۱۰۴)۔

کی روایات کتابی شکل میں موجود تھیں اور یہ حضرات اس سے روایت کرتے تھے ۔ (٦٠)

حضرت انس بن مالکؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کا عدد ایک ہزار دو سو چھیاسی ہے ۔ (٦١) حضرت انس بن مالکؓ کے پاس لکھی ہوئی حدیثیں موجود تھیں حاکم نے مستدرک میں ان کے ایک شاگرد کا قول نقل کیا ہے: "کنا إذا أکثرنا علی أنس بن مالک رضی اللہ عنہ أخرج الینا مجالا عندہ، فقال: ھذہ سمعتھا من النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فکتبتھا و عرضتھا علیہ" (٦٢)

ان روایات اور واقعات سے یہ ثابت ہورہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا کتابی شکل میں جمع ہونے کا سلسلہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانے سے جاری ہے، لہذا حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت جو کتابت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے ۔ اس میں اور ان روایات و واقعات میں تعارض لازم آئے گا۔ بعض حضرات ممانعت کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے کہ اباحت اور ممانعت میں جب تعارض ہوتا ہے تو ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن یہ جماعت اقلِّ قلیل ہے، بعض لوگوں نے دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت بیان کی ہے کہ اگر نسیان کا خوف ہو تو کتابت کی اجازت ہے اور خوفِ نسیان نہ ہو تو اجازت نہیں۔ (٦٣) (حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی مکثرین میں سے ہیں ان سے کل دو ہزار چھ سو تیس حدیثیں مروی ہیں)

لیکن اب صورتحال یہ ہے کہ ابتداءً اختلاف تھا حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت ابوھریرہؓ اور ابوموسی اشعریؓ وغیرہ عدمِ جواز کے قائل تھے ۔ (٦٤) اور دوسرے حضراتِ صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ جوازِ کتابت کے قائل تھے ۔ (٦٥) پھر یہ اختلاف ختم ہوگیا اور حضرات صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین جوازِ کتابت پر متفق ہوگئے ۔ اس لیے کہا جائے گا کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت جس میں وقف ورفع کا اختلاف بھی ہے ۔ اس اجماع کے بعد اور روایات وواقعاتِ مذکورہ کی روشنی میں قابلِ استدلال نہیں ہوگی۔ (٦٦)

تیسرا جواب یہ ہے کہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ممانعت کا تعلق اس صورت سے ہے جب ایک ہی جگہ قرآن کریم اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا جائے ۔ (٦٧) مثلاً جب وحی نازل ہوتی تھی تو

---

(٦٠) دیکھیے تھذیب التھذیب (ج ١ ص ٣١٥) و (ج ٢ ص ٣١٥)۔ (٦١) خلاصۃ تذھیب تھذیب الکمال (ص ٤٠)۔

(٦٢) مستدرک حاکم (ج ٣ ص ٥٧٣)۔ (٦٣) تدریب الراوی (ج ٢ ص ٦٧)۔ (٦٤) تدریب الراوی (ج ٢ ص ٦٥)۔

(٦٥) تدریب الراوی (ج ٢ ص ٦٥)۔ (٦٦) دیکھیے فتح الباری (ج ١ ص ٢٠٨) کتاب العلم، باب کتابۃ العلم۔

(٦٧) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ٢ ص ٤١٥) کتاب الزھد، باب التثبت فی الحدیث و حکم کتابۃ العلم۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام کو قرآن مجید کی نازل شدہ آیات سناتے تھے ۔ اور ان کی کتابت کراتے تھے ۔ تلاوت میں کہیں کہیں تفسیر اور تشریح بھی فرماتے تھے ۔ یہ تفسیر و تشریح حدیث کے طور پر ہوتی تھی۔ تو اس کو قرآن کریم کی آیات کے ساتھ لکھنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

چوتھا جواب ابن قتیبہؒ نے ایک اور دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت کی ممانعت اس لیے فرمائی تھی کہ معدودے چند افراد کے علاوہ اور حضرات صحابۂ کرامؓ کتابت سے ناواقف تھے اگر یہ حضرات لکھتے تو ان کی تحریر درست نہیں ہوتی تھی اور اس کا سمجھنا اور پڑھنا محال اور مشکل ہوتا تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمومی طور پر کتابت سے منع فرمایا۔ (۶۸)

پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ کتابت کے بعد حفظ میں سستی واقع ہوتی ہے آدمی یہ سوچتا ہے کہ میں نے لکھ لیا ہے جب چاہوں گا دیکھ لوں گا یا یاد کرلوں گا۔ تو اس بناء پر وہ احادیث جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرماتے ہیں حفظ نہ کرنے کی بناء پر ضائع ہوجائینگی۔ اور صحابہ کے ابتدائی حالات کی بناء پر کتابت میں غلطی ہوتی تھی جس کی وجہ سے کتابت میں غلطی کا امکان بھی تھا۔ لہذا عمومی طور پر صحابۂ کرامؓ کو کتابت سے منع کردیا گیا تاکہ کتابت کی غلطیوں سے مامون بھی رہا جائے اور حفظ کا سلسلہ بھی برقرار رہے اس لیے کہ حضرات صحابۂ کرامؓ کا حافظہ بلا کا تھا۔ البتہ خواص کو کتابت کی اجازت تھی کیونکہ وہاں اَغلاط کا اندیشہ نہیں تھا۔ (۶۹)

جیسا کہ مکثرین فی الحدیث کے کتابی ذخائر سے یہ ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی کچھ مخصوص اور معدودے چند صحابۂ کرامؓ نے احادیث لکھی ہیں۔ اور آپ کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہا، یہ اور بات ہے کہ اس وقت وہ حضرات جو حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیتے تھے اس کو لکھ لیا کرتے تھے ۔ ابواب کی تقسیم کا سلسلہ اس وقت نہیں تھا کہ کتاب الطہارۃ کی حدیثیں علیحدہ لکھی جائیں اور کتاب الصلوٰۃ کی علیحدہ۔ یہ ترتیب وتہذیب کا سلسلہ بعد میں آنے والے تدوین کے مختلف ادوار میں وجود میں آیا۔

چھٹا جواب حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عام طور پر کتابتِ حدیث کی اجازت اس لیے نہیں دی گئی کہ چونکہ حدیث کا مقام قرآن مجید کے بعد تھا۔ اگر قرآن مجید کی طرح ابتداء ہی سے کتابتِ حدیث کا اہتمام بھی کیا جاتا تو آئندہ نسلیں قرآن وحدیث میں امتیاز نہ کرپاتیں اور دونوں کو ایک ہی درجہ دے دیا جاتا۔ اور اس طرح قرآن مجید کا اول درجہ میں ہونا اور حدیث

(۶۸) فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۶۰)۔ (۶۹) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۶۷)۔

رسول اللہ کا دوسرے درجہ میں ہونا باقی نہ رہتا، بلکہ ممکن تھا کہ دونوں میں اصطلاحی فرق بھی ختم ہوجاتا، یہی وجہ ہے کہ حضراتِ خلفاء راشدینؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں حدیث کی تدوین کا سرکاری اہتمام نہیں کیا۔ (۷۰)

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس مکتوب احادیث کا مجموعہ موجود تھا، انھوں نے تدوینِ حدیث کا ارادہ بھی کیا۔ لیکن پھر وہ ارادہ ترک کردیا۔ (۷۱)

حضرت عمرؓ نے بھی تدوینِ حدیث کا ارادہ فرمایا۔ صحابۂ کرامؓ سے مشورہ بھی کیا، ایک ماہ تک استخارہ بھی کرتے رہے لیکن آخر میں انھوں نے بھی یہ ارادہ ترک کردیا۔ (۷۲) اور وجہ وہی تھی کہ اگر یہ حضرات حدیث کی تدوین سرکاری اہتمام میں کراتے تو قرآن وحدیث کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہتا۔

اس کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ناسخ ومنسوخ کا سلسلہ جاری تھا۔ اور اس صورت میں کتابت مناسب نہ تھی۔ نیز صحابۂ کرامؓ جہاد میں اور تبلیغ واشاعتِ دین میں مشغول تھے تدوین حدیث کے لیے یہ صورتِ حال بھی موافق نہ تھی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاءِ راشدین کے دور میں ناسخ ومنسوخ کا سلسلہ تو جاری نہ رہا، لیکن صحابۂ کرامؓ کا تبلیغ اور جہاد کے سلسلے میں دور دراز ملکوں میں مشغول ہونا اس وقت بھی موجود تھا۔ لہٰذا اس وقت بھی کتابتِ حدیث مناسب نہ تھی۔

لیکن جب سو سال گذر گئے اور قرآن وحدیث کا فرق عامۃ الناس کے ذہنوں میں راسخ ہوگیا اور دوسری طرف معتزلہ، روافض، خوارج، قدریہ، اور جہمیہ جیسے باطل فرقے پیدا ہوئے اور انھوں نے اپنے فاسد نظریات اور باطل عقائد وافکار کے لیے احادیث وضع کرنی شروع کی تو عمر بن عبدالعزیزؒ متوفی ۱۰۱ھ نے سرکاری اہتمام کے ساتھ تدوینِ حدیث کا کارنامہ انجام دیا۔

ساتواں جواب یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی ممانعت کی روایت منسوخ ہے۔ اور حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، ابوہریرہؓ اور ابو شاہ یمنیؓ وغیرہ حضرات کی روایات ناسخ ہیں۔ (۷۳)

تدوینِ علم حدیث کے طبقات

تدوین حدیث کو چند طبقات پر تقسیم کیا جاتا ہے۔

پہلا طبقہ ابن شہاب زہری اور ابوبکر بن حزم کا ہے۔ ان کا دور ۱۰۰ھ سے لیکر ۱۲۵ھ تک ہے۔ اور

(۷۰) تدوین حدیث (ص ۲۳۸-۲۴۵)۔ (۷۱) دیکھیے تدوین حدیث (ص ۲۷۶-۲۸۷)۔
(۷۲) جامع بیان العلم وفضلہ (ج ۱ ص ۷۷) باب ذکر کراھیۃ کتاب العلم وتخلیدہ فی الصحف۔
(۷۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۱۰) کتاب العلم، باب کتابۃ العلم۔

اس طبقے میں ابن شہاب زہری کو اولیت حاصل ہے ۔ اس دور میں احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جمع کرنے کا اہتمام کیا گیا۔ لیکن ابواب اور کتب کا سلسلہ قائم نہیں کیا گیا بلکہ کیف ما اتفق احادیث متشرہ کو جمع کیا گیا۔ (۷۴)

دوسرے طبقے میں ربیع بن صبیحؒ متوفی ۱۶۰ھ اور سعید بن ابی عروبہؒ متوفی ۱۵۶ھ وغیرہ کا نام لیا جاتا ہے ۔ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمۂ فتح الباری میں ان کو اول جامع کہا ہے اور لکھا ہے "وکانوا یصنفون کل باب علیٰ حدۃ" (۷۵) چلپیؒ نے کشف الظنون میں ربیع بن صبیح کو "أول من صنف وبوّب" قرار دیا ہے ۔ (۷۶)

یہ دور ۱۲۵ھ سے لیکر تقریباً ۱۵۰ھ تک ہے ۔ ان حضرات نے احادیث کو جمع کیا اور صحابۂ کرامؓ کے آثار کو بھی ذکر کیا۔ ساتھ ساتھ ابواب بھی قائم کیے لیکن ہر باب کو علیحدہ مجموعہ کی شکل میں جمع کیا۔ (۷۷) مثلاً نماز کی حدیثوں کو "باب الصلوٰۃ" کے عنوان سے علیحدہ جمع کیا اور زکوٰۃ کی حدیثوں کو "باب الزکوٰۃ" کے عنوان سے علیحدہ مجموعہ میں لکھا۔

اس کے بعد تیسرا طبقہ آتا ہے جس کا دور تقریباً ۱۵۰ھ سے ۲۰۰ھ تک پر محیط ہے ۔ اس طبقے میں بہت سے نام ذکر کیے گئے ہیں۔ اور ہر ایک کو مدون اول کہا گیا ہے مثلاً ابن جریج عبدالملک بن عبدالعزیز متوفی ۱۵۰ھ مکّہ میں، معمر بن راشد متوفی ۱۵۴ھ یمن میں، عبدالرحمن بن عمرو الاوزاعی متوفی ۱۵۷ھ شام میں، سفیان بن سعید الثوری متوفی ۱۶۱ھ کوفہ میں، حماد بن سلمۃ متوفی ۱۶۷ھ بصرہ میں، مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ مدینہ میں، عبداللہ بن المبارک متوفی ۱۸۱ھ خراسان میں اور جریر بن عبدالحمید متوفی ۱۸۸ھ رَے میں۔ ان میں سے کسی کو بھی علی الاطلاق مدون اول کہنا درست نہیں ہوگا۔ البتہ اپنے اپنے علاقوں کے اعتبار سے ان کو اس دور کا مدون اول قرار دیا جاسکتا ہے ۔ (۷۸)

ان حضرات نے بھی احادیثِ مرفوعہ اور صحابہ وتابعین کے آثار کو جمع کیا لیکن طبقۂ ثانیہ اور ان میں یہ فرق رہا کہ طبقۂ ثانیہ کے یہاں ہر باب کی احادیث کا مجموعہ علیحدہ علیحدہ ہوتا تھا۔ اور ان کے یہاں ایک ہی مجموعہ میں مختلف ابواب کی احادیث کو مختلف ابواب کا عنوان دیکر مستقلاً جمع کیا گیا۔ (۷۹)

---

(۷۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۹۰) و مقدمة أوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۵)۔

(۷۵) مقدمة فتح الباری (ص ۶) و تقریب التہذیب (ص ۲۰۶)۔

(۷۶) کشف الظنون (ج ۱ ص ۶۳۷)۔

(۷۷) مقدمة فتح الباری (ص ۶) و مقدمة أوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۷۸) مقدمة فتح الباری (ص ۶) و مقدمة أوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۶) وفیات کے لیے دیکھیے ۔ "تقریب التہذیب"۔

(۷۹) مقدمة أوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۴)۔

اس کے بعد ۲۰۰ھ سے چوتھا طبقہ وجود میں آتا ہے۔ جنھوں نے صرف احادیثِ مرفوعہ کو جمع کرنے کا اہتمام کیا اور مسانید لکھیں۔ ان کی کتابوں میں صحابہ اور تابعین کے آثار کو درج نہیں کیا گیا۔ اِلّاماشاء اللہ ۔ لیکن روایاتِ مرفوعہ میں ان کتابوں میں صحیح حدیثوں کے ساتھ ضعیف اور حسن روایات بھی موجود تھیں۔ اس طبقے کے مدونین میں عبیداللہ بن موسی عبسی متوفی ۲۱۳ھ نعیم بن حماد خزاعی متوفی ۲۲۸ھ، عثمان بن ابی شیبہ متوفی ۲۳۹ھ اور امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ وغیرہ شامل ہیں۔ (۸۰)

پانچواں طبقہ مصنفینِ صحاح وحسان کا ہے ۔ ان کا دور ۲۲۵ھ سے شروع ہوتا ہے اس طبقہ میں صحاح کے سرخیل امام بخاریؒ ہیں جنھوں نے صحیح بخاری لکھی پھر اور لوگوں نے ان کی تقلید کی مثلاً امام مسلم وغیرہ، اور حِسان پر مختلف کتب تالیف ہوئیں مثلاً سنن نسائی اور سنن ابوداؤد وغیرہ۔ (۸۱)

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی "الفیہ" میں ارشاد فرمایا ہے :

أول جامع الحديث والأثر
ابن شهاب آمر له عمر
و أول الجامع للابواب
جماعة فى العصر ذواقتراب
كابن جريج وهشيم مالك
ومعمر و ولد المبارك
و أول الجامع باقتصار
على الصحيح فقط البخارى (۸۲)

یہاں جلال الدین سیوطیؒ نے پہلے طبقۂ اولی کا ذکر کیا ہے پھر طبقۂ ثالثہ کا ذکر فرمایا اور پھر اس کے بعد طبقۂ خامسہ کو ذکر فرمایا ہے۔

ربیع بن صبیح اور سعید بن ابی عروبہ جو طبقۂ ثانیہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح احمد بن حنبل اور عثمان بن ابی شیبہ جن کا تعلق طبقۂ رابعہ سے ہے۔ ان کا بھی ان اشعار میں ذکر نہیں ہے۔ یہ کتبِ حدیث کے اقسام اور تدوین کا بیان ہوا۔

---

(۸۰) مقدمۃ فتح الباری (ص ۹) مقدمۃ أوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۶) وفیات کے لیے دیکھیے "تقریب التہذیب"۔

(۸۱) مقدمۃ اوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۸۲) مقدمۃ اوجز المسالک (ج ۱ ص ۱۵)۔

آٹھویں بحث

حکمِ شرعی

اگر کسی علاقہ میں ایک ہی مسلمان موجود ہو تو اس پر علمِ حدیث کا حاصل کرنا فرضِ عین ہے اور اگر کسی علاقہ میں بہت سے مسلمان رہتے ہیں تو وہاں علمِ حدیث کا حاصل کرنا فرضِ کفایہ ہے۔

رؤوسِ ثمانیہ کا ذکر مکمل ہوگیا البتہ ایک بحث جس کو تتمة الرؤوس الثمانية کہا جائے تو بہتر ہوگا۔ وہ حجیتِ حدیث کی بحث ہے۔ اہلِ ھویٰ نے اپنی خواہشات کے لیے آزادی حاصل کرنے کے واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا انکار کیا۔ ان کے شبہات اور اعتراضات کا جواب دینے کے لیے یہ بحث ذکر کی جارہی ہے۔

منکرینِ حدیث کے اعتراضات اور جوابات

❶ وہ کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابتِ حدیث سے منع فرمایا تھا جیسا کہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں گذرا تو پھر حدیث کو کیسے حجت کہا جاسکتا ہے؟

اس کا جواب ماقبل میں آچکا ہے۔ ہم نے تفصیل سے بتایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کتابتِ حدیث کا سلسلہ قائم تھا۔ لیکن اس میں عموم نہیں تھا۔ اور ممانعت کی وجہ یا یہ تھی کہ ایک جگہ قرآن کریم کے ساتھ حدیث شریف کو لکھنے سے منع کیا گیا تھا۔ یا ممانعت عام لوگوں کے لیے تھی۔ چونکہ وہ اچھی طرح لکھنا نہیں جانتے تھے، خواص کو اجازت تھی۔ اور یا پھر ممانعت کی حدیث نسخ پر محمول ہے۔ اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ حدیث ابو سعید خدریؓ میں وقف اور رفع کے اندر اختلاف ہے۔ لہذا حدیث ابو سعید خدریؓ جو اتنے احتمالات اور رفع اور وقف کے اختلاف کی حامل ہے احادیثِ مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں بن سکتی۔

❷ منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ جیسا کہ باری تعالی کا ارشاد ہے۔ "إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا" (١) اور وہ خود واضح ہے جیسا کہ دوسرے مقام پر ارشاد ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ

(١) سورۂ یوسف / ٢۔

مُّبِيْنٍ" (۲) تو جب قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور واضح بھی ہے تو صرف عربی زبان سے واقفیت کافی ہے احادیث سے مدد لینے کی ضرورت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرام کی مادری زبان عربی تھی اور وہ اس میں ماہر بھی تھے۔ لیکن اس کے باوجود قرآن فہمی میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان اور تفسیر کے محتاج ہوا کرتے تھے۔

مثلاً قرآن مجید میں جب یہ آیت اتری "اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا" (۳) تو صحابۂ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ حضرت! سلام علی النبی کا طریقہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں "التحیات" میں بتادیا صلوٰۃ کا کیا طریقہ ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "التحیات" کے بعد درود شریف کی تعلیم دی۔ (۴)

اسی طرح جب "اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" (۵) کی آیت اتری تو صحابۂ کرامؓ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! ہم میں سے کون ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو تو اس کا مطلب ہوگا ہمارے لیے امن نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہاں "ظلم" سے شرک مراد ہے وہ ظلم مراد نہیں ہے جو معروف ہے یعنی گناہ۔ (۶)

اسی طرح قرآن مجید کی آیت "وَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا" (۷) نازل ہوئی تو حضرت عائشہؓ کی سمجھ میں یہ آیت نہیں آئی۔ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حضرت! قانون تو بقول آپ کے "من حُوسِبَ عُذِّبَ" (۸) ہے یعنی جس سے حساب لیا جائے گا اس کو عذاب دیا جائے گا اور یہاں اس آیتِ کریمہ میں حساب کا تو ذکر ہے لیکن عذاب کا ذکر نہیں ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس اشکال کو اس طور پر رفع فرمایا کہ وہ حساب جس میں عذاب ہوگا وہ حسابِ مناقشہ ہے اور یہاں جس حساب کا ذکر ہے وہ عرض اور پیشی کے معنی میں ہے اس میں مناقشہ شامل نہیں ہے۔ (۹)

اسی طرح قرآن کریم کی آیت "وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ" (۱۰) میں حضرت عدی بن حاتمؓ کو اشکال پیش آیا اور وہ خیطِ ابیض اور اسود سے سفید دھاگا اور سیاہ دھاگا مراد لینے

---

(۲) سورۂ شعراء / ۱۹۵۔ (۳) سورۂ احزاب / ۵۶۔ (۴) دیکھیے تفسیر در منثور (ج ۵ ص ۲۱۶)۔ (۵) سورۂ انعام / ۸۲۔

(۶) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التفسیر، سورۃ الانعام، باب "ولم یلبسوا إیمانهم بظلم" رقم (۴۶۲۹)۔ (۷) سورۂ انشقاق / ۸۔

(۸) سنن الترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورۃ إذا السماء انشقت، رقم (۳۳۳۸)۔

(۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱) کتاب العلم، باب من سمع شیئا فلم یفهمه فراجعه حتی یعرفه۔

(۱۰) سورۂ بقرہ / ۱۸۷۔

لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خیطِ ابیض سے مراد دن اور خیطِ اسود سے مراد رات ہے۔ (۱۱) لہذا جب تک رات برقرار رہے سحری کی جائے لیکن جیسے ہی صبح صادق کا نور ظاہر ہونے لگے تو سحری کھانا بند کردیں۔

یہ چند مثالیں ہیں جن سے یہ بتانا مقصود ہے کہ قرآن کریم کو سمجھنے کے لیے صرف عربی زبان جاننا کافی نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اس کے لیے ضروری ہے۔

❷ منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ قرآن جامع بھی ہے اور واضح بھی ہے تو اس کی جامعیت اور واضح ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ پھر اس کو مزید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی حاجت نہ رہے۔ اگر یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تفسیر کا محتاج قرار دیا جائے تو پھر جامع اور واضح ہونا کیونکر درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جامعیتِ قرآن اور ضرورتِ حدیث کے درمیان تضاد نہیں ہے، قرآن کریم کلیات اور اصول کے اعتبار سے جامع ہے، اور حدیث کی ضرورت ان کلیات اور اصول کی وضاحت کے لیے ہے۔ کیونکہ "کلام الملوک ملوک الکلام" ہے، تو اللہ رب العزت جو بادشاہوں کا بادشاہ ہے اس کے کلام کو سمجھنا ہر شخص کے لیے کیونکر ممکن ہے؟! ایک معمولی فلسفے کی کتاب ہی کو لیجیے کہ جس کا سمجھنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں تو قرآن کریم جو احکم الحاکمین کا کلام ہے اسے ہر شخص کیسے سمجھ سکتا ہے اور یہ دعوی کیونکر درست ہوسکتا ہے کہ قرآن کریم کو آپ کے بیان کی حاجت نہیں؟!

❸ منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت سفیر جیسی ہے اللہ تبارک وتعالی نے اپنے کلام کو مخلوق تک پہنچانے کے لیے آپ کو واسطہ بنایا آپ نے اللہ کا کلام اس کی مخلوق تک پہنچادیا اس لیے یہ ضروری نہیں کہ آپ کی اطاعت بھی کی جائے اور آپ کی احادیث پر عمل کرنا لازم اور واجب ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود قرآن کریم میں ارشاد ہے "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" (۱۲) یہاں آپ کو معلمِ کتاب وحکمت قرار دیا ہے۔ تو پھر آپ سفیرِ محض کیسے ہوئے؟ دوسری جگہ ارشاد ہے "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (۱۳) یہاں آپ کو مبیّنِ کتاب کہا گیا ہے تیسری جگہ ارشاد ہے "لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ۔ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ۔ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ۔ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" (۱۴) یہاں اسی

(۱۱) صحیح البخاری (ج۱ ص ۲۵۷) کتاب الصوم، باب قول اللہ تعالی: وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر۔ (۱۲) الجمعة/۲۔ (۱۳) النحل/۴۴۔ (۱۴) القیٰمة/۱۶تا۱۹۔

بیان کی طرف اشارہ ہے۔ جس کا ذکر "وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ" اور "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ" میں کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں یہ ارشاد بھی وارد ہے "اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ وَلَا تَكُنْ لِّلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْمًا" (۱۵) ان ارشادات کی موجودگی میں کس طرح آپ کو سفیرِ محض کہہ کر آپ کی اطاعت سے انحراف درست ہوسکتا ہے؟

قرآن مجید میں نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کے احکام موجود ہیں لیکن ان کی تفصیلات قرآن کریم کے اندر موجود نہیں ہیں وہ احادیث سے معلوم ہوتی ہیں اگر آپ کی احادیث سے اعراض کیا جائے تو نہ "اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ" پر عمل ممکن ہے اور نہ "آتُوا الزَّكٰوةَ" پر۔ یہی حال دوسرے احکام کا بھی ہے۔

اس کے علاوہ عربی زبان کی وسعت محتاجِ بیان نہیں جس میں بہت سارے الفاظ مشترک ہوتے ہیں۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کو نظرانداز کیا جائے تو بے دینی کا دروازہ کھل جائے گا، جو آدمی جس طرح چاہے گا قرآن کریم کی تفسیر بیان کرے گا اور اس کے نتیجے میں جو فساد اور تشتّت رونما ہوگا وہ پوشیدہ نہیں۔

⑤ منکرینِ حدیث ایک مغالطہ یہ دیا کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے "اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ" (۱۶)

تو پھر رسول اللہ کی اطاعت کیسے جائز ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں اور بھی آیات ہیں "وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۔ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ۔" (۱۷) اور "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا" (۱۸) اور "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا" (۱۹) اور "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ" (۲۰) اور "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا" (۲۱) اور "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ" (۲۲) ان آیات میں اتباعِ رسول اور اطاعتِ رسول کا حکم موجود ہے لہذا ان سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔ باقی "اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ" اور مذکورہ بالا آیات کے درمیان جو بظاہر تضاد نظر آتا ہے اسے خود قرآن کریم نے دور کیا ہے اور دونوں کے درمیان تطبیق بیان کی ہے کہ "مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ" (۲۳) یعنی رسول کی اطاعت کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے وہ اللہ

---

(۱۵) النساء/۱۰۵۔ (۱۶) یوسف/۶۷۔ (۱۷) الحشر/۷۔ (۱۸) الاحزاب/۲۱۔ (۱۹) الاحزاب/۳۶۔ (۲۰) النساء/۵۹۔
(۲۱) النساء/۶۵۔ (۲۲) الانفال/۲۴۔ (۲۳) النساء/۸۰۔

ہی کی اطاعت ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى" (۲۴) آپ کے احکام وحی کے مطابق ہوتے ہیں اس لیے جو حکم آپ بیان کرتے ہیں وہ اللہ ہی کا حکم ہوتا ہے۔

❻ منکرینِ حدیث کو یہ وسوسہ بھی لاحق ہے کہ اگر اطاعتِ رسول کو لازم اور ضروری سمجھا جائے تو اس پر عمل ممکن نہیں چونکہ احادیث کا جو ذخیرہ ہمارے پاس ہے وہ "عجمی سازشوں" کے تحت تیار کیا گیا ہے اور اس میں بہت سی غلط باتوں کو شامل کردیا گیا ہے۔ تو ایسی احادیث کے ذریعے اطاعتِ رسول کا فریضہ کیسے ادا ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کے بعد روئے زمین پر احادیث کے مجموعہ کے علاوہ کوئی دوسرا مجموعہ ایسا موجود ہی نہیں ہے جس کو احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے اور جس کی کوئی تاریخی حیثیت ہو۔ حضرات محدثین نے اسماء الرجال کا فن ایجاد کیا، جرح وتعدیل کے قواعد مقرر کیے اور احادیث کی چھان بین اور تحقیق وتفتیش کا وہ کارنامہ انجام دیا جس کی مثال موجود نہیں ہے وضاعین نے جو احادیث وضع کی تھیں ان کو احادیثِ صحیحہ سے جدا کردیا یہاں تک کہ موضوع احادیث کے مستقل مجموعے تیار کیے اور بتایا کہ یہ غیر معتبر اور موضوع روایات ہیں اور احادیثِ صحیحہ کے مجموعے علیحدہ تیار کیے، وضاعین اور متروکین کی فہرستیں بنائی گئیں اور صحیح روایات کے راویوں کو علیحدہ جمع کیا اور ایک ایک راوی کا مفصل حال لکھا۔ ایک انگریز کا قول ہے کہ اسماء الرجال کا عظیم الشان علم جس کو محدثین نے ایجاد کیا اس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہ اسلام سے پہلے موجود تھی اور نہ اسلام کے بعد آج تک موجود ہے۔ (۲۵)

مستشرقینِ یہود ونصاریٰ بڑی تعداد میں اس کا اقرار کرتے ہیں کہ اہلِ اسلام نے اپنے پیغمبر کے حالات وواقعات کو جس تفصیل اور صداقت ودیانت کے ساتھ جمع کیا ہے وہ عظیم الشان کارنامہ ہے اور اس کی مثال کسی مذہب میں موجود نہیں ایک ایک حدیث کی سند کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچایا گیا ہے۔

تاریخ کا علم جس پر لوگوں کو ناز ہے اس میں بلا سند واقعات ذکر کیے جاتے ہیں اور نقل کرنے والوں میں جھوٹے سچے ہر طرح کے لوگ بے شمار ہوتے ہیں عقل وخرد سے محروم یہ منکرینِ حدیث تاریخ کو مستند سمجھتے ہیں اور حدیث کو غیر مستند:

ناطقہ سربگریباں ہے اسے کیا کہیے!

❼ منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ حدیث کے ذخیروں میں بہت سا مواد خلافِ عقل پایا جاتا ہے اس

(۲۴) النجم/۳، ۴۔　(۲۵) الرسالة المحمدیة (عربی ترجمہ خطبات مدراس) ص ۴۷۔

لیے اس کی پیروی کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ تم ارشاداتِ رسول کے مقابلہ میں نابالغ عقل کے پیچھے چلنا چاہتے ہو تمہیں یہ معلوم نہیں کہ عقل نورِ وحی کے بغیر ہدایت کے لیے کافی نہیں عقل کی رہنمائی اس وقت کارآمد ہوتی ہے جب اس کو وحی کا نور میسر ہو۔ اور جو عقل اس وحیِ الٰہی سے آزاد ہو وہ عجیب وغریب ٹھوکریں کھاتی ہے۔ چنانچہ ماضی میں اس قسم کے عقلاء کا فیصلہ تھا کہ اَعراض کے لیے بقاء نہیں اور ان کی تقدیر ناممکن ہے۔ لیکن آج فلاسفۂ یونان کا یہ مذہب لغو اور باطل ثابت ہوچکا ہے آواز جو عرض ہے ٹیپ ریکارڈر کے ذریعہ اسے محفوظ کیا جاتا ہے۔ بخار کی حرارت بھی ایک عرض ہے اور تھرمامیٹر کے ذریعہ اس کی تقدیر اور اندازہ کیا جاتا ہے۔ سورج کی شعاعوں کو محفوظ کرکے جسم کے اندرونی حصے کا ایکسرے لیا جاتا ہے۔ اور عقل کا وہ قدیم فیصلہ نادم اور سرنگوں نظر آتا ہے۔

ایک زمانہ میں یہی عقل پرست کہا کرتے تھے کہ زمین ساکن ہے اور آسمان متحرک ہے بعد میں یہ فیصلہ تبدیل کردیاگیا اسی طرح کہا جاتا تھا کہ آسمان کی کوئی حقیقت نہیں ہے یہ حدِّ نظر کا نام ہے۔ اور اب اس کی حقیقت کو تسلیم کیا جارہا ہے۔ چاند کی طرف یہ عقلاء سفر کو ناممکن بتاتے تھے اور اب چاند پر لوگوں کو چہل قدمی کرتے ہوئے دیکھا جارہا ہے کیا ایسی عقلِ نارسا پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جس کے فیصلے روز تبدیل ہوتے ہیں؟؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن کو یہ لوگ خلافِ عقل کہتے ہیں ان کی کسی ایک بات کو تو خلافِ عقل ثابت کرکے دکھائیں یہ ان کے لیے ناممکن ہے۔

اس کے علاوہ ہم یہ پوچھتے ہیں کہ احادیث کو پرکھنے کے لیے کونسی عقل معتبر ہوگی اور اس کی تعریف کیا ہے؟ کیونکہ عقول کے درمیان تفاوت تسلیم شدہ امر ہے۔ اگر کہا جائے کہ ہرکس وناکس کی عقل کا اعتبار کیا جائے گا تو سارا نظام درہم برہم ہوجائے گا۔ اس لیے کہ ہر شخص اپنی عقل کو قابلِ اعتبار قرار دے گا جس کے نتیجہ میں ایسا شدید اختلاف رونما ہوگا کہ اس کو ختم نہیں کیا جاسکے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ہر شخص کی عقل کا اعتبار نہیں بلکہ خواص کی عقل کا اعتبار کیا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ خواص میں کون داخل ہوگا اور کس کو خواص میں شمار کیا جائے گا؟ پھر خواص میں بھی اختلاف ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ ان کے اختلاف کا فیصلہ کس سے کرایا جائے گا عقل سے یا نقل سے؟ اگر یہ فیصلہ عقل کے حوالہ کرتے ہیں تو رفعِ اختلاف ممکن نہیں، کیونکہ کوئی بھی اپنے فیصلہ کو غلط ماننے کے لیے تیار نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ فیصلہ نقل کے حوالہ کرتے ہیں تو یہی ہمارا مدعیٰ ہے کہ وحی پر اعتماد ضروری ہے اس کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔

نیز اس پر بھی غور کیا جائے کہ حکومتوں میں سفارت اور نمائندگی کے لیے ان لوگوں کا انتخاب ہوتا ہے جو عقل وخرد، علم ودانش اور وقار میں امتیازی شان رکھتے ہیں تو کیا اللہ تبارک وتعالی رسالت جیسے عظیم منصب پر فائز کرنے کے لیے اس سے بڑھ کر صفات کے حامل افراد کا انتخاب نہیں کرینگے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام جن کو اللہ رب العزت نے اپنا نمائندہ قرار دیا ہے ان کی عقل وفہم اور وقار ودیانت اعلیٰ درجہ میں ہوتی ہے۔ دوسرے انسانوں میں اس کی نظیر موجود نہیں ہوتی ارشاد باری ہے "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ" (۲۶) یوں ہی کسی کو رسول اور نبی مقرر نہیں کیا جاتا۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنہیں رسالت جیسے عظیم منصب پر فائز کیا گیا اعقل الناس اور اعلم الناس تھے۔

عقل کامل کے اعتبار سے صلح حدیبیہ کا واقعہ اس کی بہترین مثال ہے تعمیر کعبہ کے وقت حجرِ اسود کو اس کی جگہ پر رکھنے کا فیصلہ بھی آپ کی عقلِ کامل پر دلالت کرتا ہے اور آپ کے تمام فیصلوں کی یہی شان ہے۔

جہاں تک علم کا تعلق ہے تو قرآن مجید میں "وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا" (۲۷) فرمایا گیا ہے۔

منکرین حدیث کی بد قسمتی یہ ہے کہ انھوں نے خلافِ عادت امور کو خلافِ عقل سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک بات بھی خلافِ عقل نہیں ہے۔ کیونکہ خلافِ عقل اس کو کہتے ہیں جس کے تسلیم کرلینے سے محال لازم آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی بات محال کو مستلزم نہیں ہے۔ انھوں نے یہ بھی نہ سوچا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا انکار کرنے سے آپ کی حیاتِ مبارکہ پردۂ خفاء میں چلی جائے گی۔ اور وہ رسالت جو قیامت تک آنے والے انسانوں کے لیے تھی اگر احادیث کا انکار کردیا جائے تو آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں رہے گا۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے "فَقَدْ لَبِثْتُ فِيْكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهٖ" (۲۸) یہاں آپ کی حیاتِ مبارکہ اور آپ کے شمائل اور اخلاق کو نبوت کے لیے حجت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ چالیس سال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان گذارے تھے اس میں نہ کوئی کتاب آپ نے کھولی، نہ قلم ہاتھ میں لیا، نہ کسی درسگاہ کا دروازہ دیکھا، نہ شعر کہا اور نہ مشاعروں میں شرکت کی، بایں ہمہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دیانت وامانت کا پورے شہر میں چرچا تھا، اخلاق بلند تھے آپ کا دامنِ عصمت بے داغ تھا، نبوت کے عطاء ہونے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کلام پیش کیا وہ فصاحت وبلاغت میں بے مثال تھا، شوکت ووقار کے اعتبار سے بے

(۲۶) سورۂ انعام / ۱۲۴۔ (۲۷) سورۂ نساء / ۱۱۳۔ (۲۸) سورۂ یونس / ۱۶۔

نظیر تھا، اس کی تاثیر نے مردہ اور بے جان روحوں میں ایمان ویقین کی ایسی قوت پیدا کردی کہ اس کی مثالیں نہیں ملتی، جہالت کی تاریکیوں اور گمراہی کے غاروں میں بھٹکتے ہوئے انسانوں کو علوم سے مالا مال کردیا اور اخلاق کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا دیا، جو ہدایت سے محروم تھے وہ ھادی بن گئے جو علم سے ناآشنا تھے وہ معلم بن گئے جو کفر کی نجاست میں ملوث تھے وہ معرفت کے علمبردار بن گئے :

جو نہ تھے خود راہ پر اوروں کے ھادی بن گئے
اللہ اللہ ! کیا نظر تھی جس نے مُردوں کو مسیحا کردیا

ذاتی طور پر زندگی کا ایک بہترین نمونہ پیش کیا۔ بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کو ایمان ویقین اور حسنِ اخلاق سے مزین فرماکر رہتی دنیا تک کے لیے نمونہ بناکر آپ نے پیش کیا، جن کے لیے قرآن "أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا" (۲۹) کی تصدیق پیش کرتا ہے اور "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ" (۳۰) فرماتا ہے اور قرآن کریم کی بہت سی آیات ان کے مناقب پر مشتمل ہیں۔

احادیث بھی اس مقدس جماعت کی شان بیان کرتی ہے چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "أصحابی کالنجوم فبأیهم اقتدیتم اهتدیتم" (۳۱)

دنیا کی زندگی کو بہترین خطوط پر چلانے کے لیے قرآن وسنت کی شکل میں ایسا آئین عطاء فرمایا کہ رہتی دنیا تک اگر اس کے مطابق زندگی گذاری جائے تو یہ دنیا جنت نظیر بن سکتی ہے۔ بہرحال اگر احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کیا جائے تو آپ کی زندگی کی تمام تفصیلات نگاہوں سے اوجھل ہوجائے گی اور آپ کی نبوت کا اثبات ممکن نہ ہوگا۔

❽ منکرینِ حدیث کی طرف سے ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ ابوزرعہؒ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کو سات لاکھ حدیثیں یاد تھیں (۳۲) اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند ساڑھے سات لاکھ احادیث سے منتخب کرکے لکھی ہے۔ (۳۳) اور امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کو چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کرکے لکھا ہے۔ (۳۴) اور امام مسلمؒ نے صحیح مسلم کو تین لاکھ احادیث سے منتخب کرکے لکھا ہے۔ (۳۵) حالانکہ کہا جاتا ہے کہ صحیح احادیث کی تعداد پچاس ہزار ہے۔ (۳۶) تو پھر یہ سات لاکھ اور تین لاکھ احادیث کہاں سے آگئیں نیز یہ بات بھی ناقابل فہم ہے کہ کوئی شخص تین لاکھ یا سات لاکھ حدیثیں حفظ کرلے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک احادیث کے پچاس ہزار ہونے اور تین لاکھ سات لاکھ ہونے میں

---

(۲۹) الانفال / ۴۔ (۳۰) الانعام / ۸۲۔ (۳۱) مشکوٰۃ المصابیح (ص ۵۵۴) باب مناقب الصحابة، الفصل الثالث۔

(۳۲) تدریب الراوی (ج۱ ص ۵۰)۔ (۳۳) تدریب (ج۱ ص۴۹)۔ (۳۴) ھدی الساری (ص ۴۸۹) ذکر فضائل الجامع الصحیح۔

(۳۵) تدریب (ج ۱ ص ۵۰)۔ (۳۶) تدریب (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

تعارض کا سوال ہے تو وہ محدثین کی اصطلاح سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ حدیث کا ایک متن ہوتا ہے اور اس کے طرق اور سندیں متعدد ہوتی ہیں۔ عام آدمی اس کو ایک حدیث شمار کرتا ہے لیکن محدثین ہر سند کو علیحدہ علیحدہ شمار کرتے ہیں مثلاً "إنما الأعمال بالنیات" ایک حدیث ہے لیکن وہ دو سو یا دو سو پچاس یا سات سو سندوں سے منقول ہے تو محدثین کی اصطلاح کے مطابق یہ ایک حدیث شمار نہیں ہوگی بلکہ دو سو حدیثیں یا دو سو سے زائد اپنی سندوں کے اعتبار سے شمار کی جائیگی۔ لہذا حاکم نے متون کا عدد بیان کیا ہے اور امام احمد حنبلؒ، ابوزرعہؒ یا بخاریؒ و مسلمؒ کی سات لاکھ یا چھ لاکھ یا تین لاکھ کی تعداد طرق اور اسانید کے اعتبار سے ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ پچاس ہزار کا جو عدد بیان کیا گیا ہے اور مذکورہ ائمۂ محدثین کے لیے سات لاکھ یا چھ لاکھ اور تین لاکھ کی جو تعداد بیان کی گئی ہے اس میں صحابہ اور تابعین کے آثار بھی شامل ہیں۔

جب آپ کی احادیث پچاس ہزار ہوسکتی ہیں تو صحابہ اور تابعین کے آثار کو شامل کرنے کے بعد ان کی تعداد کا سات لاکھ تک پہنچنا قابلِ تعجب نہیں ہوگا۔

محدثین کا حافظہ

جہاں تک اتنی بڑی تعداد میں احادیث یاد کرنے کا تعلق ہے تو اس کے مختلف اسباب تھے۔ ایک تو عرب کا حافظہ ویسے ہی ضرب المثل ہے پھر جب اللہ تبارک وتعالی نے ان حضرات کو اس خدمت کے لیے منتخب فرمایا تو اس کے مطابق ان میں اس کی صلاحیت بھی پیدا کی چنانچہ ایک مرتبہ مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم نے حضرت ابوہریرہؓ کے حافظے کی شہرت دیکھ کر انہیں امتحان لینے کی غرض سے بلایا، ادھر ادھر کی باتوں کے بعد حدیثیں پوچھنی شروع کیں۔ پردے کے پیچھے ایک کاتب بٹھا دیا تھا جو حضرت ابوہریرہؓ کی بیان کردہ حدیثیں خفیہ طور پر لکھتا جاتا تھا کاتب کا بیان ہے کہ مروان پوچھتا جاتا تھا اور میں لکھتا جاتا تھا اس طرح بہت سی حدیثیں ہوگئیں۔ پھر مروان نے سال بھر خاموش رہنے کے بعد انہیں دوبارہ بلایا اور مجھے پردہ کے پیچھے بٹھا دیا، وہ پوچھتا گیا اور میں پچھلے سال کی تحریر کو دیکھتا گیا انھوں نے نہ ایک حرف زیادہ کیا نہ ایک حرف کم۔ (۳۷)

ھشام بن عبدالملک نے امام زہریؒ سے اپنے ایک صاحبزادہ کے لیے احادیث لکھوانے کی درخواست کی تو انھوں نے تقریباً چار سو احادیث لکھوائیں۔ پھر کچھ عرصہ بعد دوبارہ ھشام نے ان احادیث کو لکھوانے کی

(۳۷) الإصابة (ج ۴ ص ۲۰۵)۔

درخواست کی تو امام زہریؒ نے دوبارہ املاء کرادیا جب اس کا مقابلہ پہلی کتاب سے کیا گیا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں آیا۔ (۳۸)

حافظ ابوزرعہؒ کہتے ہیں ”إن فی بیتی ماکتبتہ منذ خمسین سنة، ولم أطالعه منذ کتبته، وإنی أعلم فی أی کتاب هو، فی أیّ ورقة هو، فی أیّ صفحة هو، فی أیّ سطر هو۔“(۳۹)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق مشہور ہے کہ ان کے سامنے عمر بن ابی ربیعہ شاعر آیا اور ستر شعر کا ایک طویل قصیدہ سنا گیا۔ شاعر کے جانے کے بعد ایک شعر کے متعلق گفتگو چلی اور اختلاف پیدا ہوا تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس نے مصرعہ یوں پڑھا تھا، جو مخاطب تھا اس نے پوچھا کہ آپ کو پہلی دفعہ سننے سے کیا مصرعہ یاد رہ گیا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ صرف یہ ایک مصرعہ نہیں بلکہ مجھے ستر اشعار کا پورا قصیدہ ایک مرتبہ سننے سے یاد ہوگیا ہے۔ (۴۰)

یہ ان حضرات کے حافظے کا حال تھا اور ان کی یادداشت کی ایک وجہ اور بھی تھی کہ انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدید محبت تھی اور محبت کی شدت میں یہ ہوتا ہے کہ محبوب کی باتیں ایک مرتبہ سننے اور دیکھنے سے یاد ہوجاتی ہیں۔

اور ایک معقول وجہ یہ بھی تھی کہ اس زمانے میں علمِ حدیث میں مہارت لوگوں کی نظر میں بڑی عزت کا سبب ہوا کرتی تھی اس لیے ان حضرات کو علمِ حدیث کے ساتھ شغف ہوتا تھا اور وہ بے اندازہ محنت اور کوشش اس علم کے لیے صرف کیا کرتے تھے۔ حضراتِ محدثین کی محنت اور کوشش کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انھوں نے احادیث حاصل کرنے کے لیے کیسے کیسے سفر کیے اور کتنے اساتذہ سے استفادہ کیا اور سماعِ حدیث کے لیے کتنی مشقتیں برداشت کیں ان تمام احوال پر نظر رکھتے ہوئے اس قدر زیادہ تعداد میں احادیث کا یاد کرلینا محلِّ اشکال نہیں رہتا۔

⑨ منکرینِ حدیث ایک اعتراض یہ کیا کرتے ہیں کہ احادیث کی روایت بالمعنی ہے اس لیے وہ حجت نہیں بن سکتی معلوم نہیں کہ راویوں نے کہاں کہاں کیا کیا تصرف کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں صرف اقوال ہی نہیں ہوتے آپ کے افعال، تقاریر اور صفات بھی حدیث میں شامل ہیں۔ اور روایت بالمعنی کا تصور اقوال میں تو ہوسکتا ہے لیکن افعال، تقاریر اور صفات میں روایت بالمعنی کا کوئی تصور نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایت بالمعنی کے لیے جو شرائط مقرر ہیں ان کے پیشِ نظر حدیث کی صحت

(۳۸) تذکرة الحفاظ (ج۱ص ۱۱۰)۔ (۳۹) تہذیب التہذیب (ج۷ص ۳۳)۔ (۴۰) تدوینِ حدیث مولانا مناظر احسن گیلانی (ص [illegible])۔

میں کسی شبہہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں "فإن لم یکن عالماً عارفاً بالألفاظ ومقاصدھا، خبیراً بما یحیل معانیھا، بصیراً بمقادیر التفاوت بینھا: فلا خلاف أنہ لایجوز لہ ذلک"(۴۱) اور آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ کئی مرتبہ حدیث کا راوی ایک لفظ ذکر کرنے کے بعد "أو قال کذا وکذا" کہتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے روایت باللفظ کا بہت اہتمام کیا ہے۔

⑩ ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اکثر احادیث اخبارِ آحاد ہیں اور اخبارِ آحاد مفید للظن ہوتی ہیں اور ظن کے بارے میں قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے "اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا"(۴۲) تو پھر کیسے اس کی اتباع کی جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ظن یقین کے معنی میں بھی آتا ہے: "اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّھِمْ"(۴۳) میں یقین کے معنی ہیں "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰہُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّہٗ"(۴۴) میں بھی یقین کے معنی ہیں۔ اور ظن جانبِ راجح کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جب ثقہ آدمی کوئی خبر دیتا ہے تو غالبِ گمان یہی ہوتا ہے کہ وہ صحیح کہہ رہا ہے۔ اگرچہ اس کی خبر میں جانبِ مخالف کا احتمال بھی ہوتا ہے مگر وہ التفات کے قابل نہیں ہوتا، دنیا کے تمام معاملات اس ظن پر چل رہے ہیں اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو سارا نظام درہم برہم ہوجائے گا۔

ظن الکل کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ مشرکین اپنے خداؤں کی الوہیت کا ظن رکھتے تھے وہ محض الکل تھی، اس کی پشت پر کوئی معقول دلیل موجود نہیں تھی۔ قرآن کریم میں اس ظن کی مذمت کی گئی ہے۔ اور احادیثِ رسول اللہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ حدیثوں میں ظن پہلے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے پایا جاتا ہے۔

۱۱۔ ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ احادیث میں تو تعارض ہوتا ہے پھر ان پر کیسے عمل ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عقائدِ ذات وصفات، حشر ونشر، ترغیب وترہیب اور اخلاق وغیرہ کی احادیث میں تو تعارض ہی نہیں ہوتا۔ احکام کی بعض احادیث میں تعارض ہوتا ہے۔ تو اس کو رفع کرنے کے لیے نسخ، ترجیح، تطبیق اور توقف وغیرہ کے طریقے موجود ہیں۔ لہذا تعارض کا بہانہ بناکر احادیث کو رد کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ پھر ایسا تعارض تو قرآن مجید کی آیات میں بھی ہوتا ہے ایک جگہ قرآن مجید میں ہے کہ کفار ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔ (۴۵) اور دوسری جگہ ہے کہ وہ سوال نہیں کریں گے۔ (۴۶) اسی طرح ایک جگہ ہے "وَلَا یُکَلِّمُھُمُ اللّٰہُ"(۴۷) اور دوسری جگہ ہے "اِنَّھُمْ مَّسْئُوْلُوْنَ"(۴۸) تو جس طرح یہ

---

(۴۱) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۰۵)۔ (۴۲) سورۂ یونس/ ۳۶۔ (۴۳) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔ (۴۴) سورۂ ص/ ۲۴۔

(۴۵) قال اللہ تعالی: "فاقبل بعضھم علی بعض یتساءلون۔ سورۂ صافات/ ۲۷۔ (۴۶) قال اللہ تعالی: "فلا انساب بینھم یومئذ ولا یتساءلون۔ سورۂ مؤمنون/ ۱۰۱۔ (۴۷) سورۂ بقرہ/ ۱۷۴۔ وآل عمران/ ۷۷۔ (۴۸) سورۂ صافات/ ۲۴۔

تعارض رفع کیا جاتا ہے اسی طرح احادیث میں بھی عمل ہوتا ہے اور جس طرح قرآن حجت ہے اسی طرح احادیث کو بھی حجت قرار دیا جائے گا اور یہ تعارض کا اشکال حجیت کے لیے مانع نہیں ہوگا۔

فائدہ در بیانِ مصطلحات

حدیث کی دو قسمیں ہیں ❶ خبرِ متواتر ❷ خبرِ واحد۔

خبرِ متواتر:۔ اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی ہر زمانہ میں اس قدر زیادہ رہے ہوں کہ عقلِ سلیم ان سب کے جھوٹ پر اتفاق کرلینے کو محال سمجھتی ہو۔

خبرِ واحد:۔ وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی اتنے زیادہ نہ ہوں۔ خبرِ واحد منتہا کے اعتبار سے تین قسم پر ہے ۔❶ مرفوع ❷ موقوف ❸ مقطوع۔

مرفوع:۔ وہ حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل یا تقریر یا صفت کا ذکر ہو۔

موقوف:۔ وہ حدیث ہے کہ جس میں صحابی کا قول یا فعل یا تقریر مذکور ہو۔

مقطوع:۔ وہ حدیث ہے کہ جس میں تابعی کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

خبرِ واحد راویوں کے اعتبار سے تین قسم پر ہے :۔❶ مشہور ❷ عزیز ❸ غریب۔

مشہور:۔ وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی کسی زمانہ میں بھی تین سے کم نہ ہوں۔ اور متواتر کی حد کو نہ پہنچیں۔

عزیز:۔ وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی کسی زمانہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔

غریب:۔ وہ حدیث ہے کہ جس کی سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی رہ جائے ۔

خبرِ واحد اپنے راویوں کی صفات کے اعتبار سے سولہ قسموں پر ہے :۔

❶ صحیح لذاتہ ❷ حسن لذاتہ ❸ ضعیف ❹ صحیح لغیرہ ❺ حسن لغیرہ ❻ موضوع ❼ متروک ❽ شاذ ❾ محفوظ ❿ منکر ۱۱۔ معروف ۱۲۔ معلل ۱۳۔ مضطرب ۱۴۔ مقلوب ۱۵۔ مصحف ۱۶۔ مدرج۔

صحیح لذاتہ:۔ وہ حدیث ہے جس کے تمام راوی عادل کامل الضبط ہوں سند متصل ہو اور اس میں علت اور شذوذ نہ ہوں۔

حسن لذاتہ:۔ وہ حدیث ہے جس میں صحیح لذاتہ کی تمام صفات موجود ہوں لیکن حفظ اور ضبط میں

کچھ نقصان پایا جائے۔

ضعیف:۔ وہ حدیث ہے جس کے راویوں میں صحیح اور حسن کی شرائط موجود نہ ہوں۔

صحیح لغیرہ:۔ وہ حدیث ہے جو اصل میں حسن لذاتہ تھی لیکن اس کی سندیں متعدد پائی گئیں تو وہ صحیح لغیرہ بن گئی۔

حسن لغیرہ:۔ وہ ضعیف حدیث ہے جس کی بہت سی سندیں ہوں۔

موضوع:۔ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا راوی کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتکب ہو۔

متروک:۔ جس کا راوی متہم بالکذب ہو۔ یعنی جھوٹ بولنے کی تہمت اس پر عائد کی گئی ہو یا وہ روایت قواعدِ معلومہ فی الدین کے خلاف ہو۔

شاذ:۔ وہ روایت ہے جس کا راوی ثقہ ہو مگر وہ ایسی جماعتِ کثیرہ کی مخالفت کررہا ہو جو اس سے زیادہ ثقہ ہے۔

محفوظ:۔ وہ حدیث ہے جو شاذ کے مقابل ہو۔

منکر:۔ وہ حدیث ہے کہ جس کا راوی ضعیف ہونے کے باوجود ثقات کی مخالفت کررہا ہو۔

معروف:۔ وہ حدیث ہے جو منکر کے مقابل ہو۔

معلل:۔ وہ حدیث ہے جس میں علّتِ خفیّہ پائی جائے جس سے حدیث کی صحت کو نقصان پہنچتا ہو۔

مضطرب:۔ وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں ایسا اختلاف پایا جائے کہ اس میں ترجیح یا تطبیق نہ ہوسکتی ہو۔

مقلوب:۔ وہ حدیث ہے جس کے متن یا سند میں تقدیم وتاخیر واقع ہوئی ہو، یا ایک راوی کی جگہ دوسرے راوی کو ذکر کیا جائے۔

مُصحف:۔ وہ حدیث ہے جس کی خطی صورت برقرار رہنے کے باوجود نقطوں یا حرکت وسکون میں تغیر کی وجہ سے تلفظ میں غلطی واقع ہورہی ہو۔

مدرج:۔ وہ حدیث ہے جس میں راوی کسی جگہ اپنا کلام داخل کردیتا ہے۔

خبر واحد سقوط اور عدمِ سقوط راوی کے اعتبار سے سات قسموں پر ہے۔ ❶ متصل ❷ مسند ❸ منقطع ❹ معلق ❺ معضل ❻ مرسل ❼ مدلس۔

متصل:۔ وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں تمام راوی مذکور ہوں۔

مسند:۔ وہ حدیث ہے کہ اس کی سند حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔
منقطع:۔ وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو۔
معلق:۔ اس حدیث کو کہتے ہیں کہ اس کی سند کے شروع میں ایک یا زیادہ راویوں کا ذکر نہ کیا جائے۔
معضل:۔ وہ حدیث ہے کہ اس کی سند کے درمیان میں پے در پے ایک سے زیادہ راوی مذکور نہ ہوں۔
مرسل:۔ اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کی سند کے آخر میں راوی چھوٹ گیا ہو۔
مدلس:۔ اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی کی عادت اپنے شیخ یا شیخ کے شیخ کے نام کو چھپا لینے کی ہو۔
خبر واحد کی صیغِ ادا کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:۔ ❶ معنعن ❷ مسلسل۔
معنعن:۔ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند میں لفظ "عن" آیا ہو۔
مسلسل:۔ اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کی سند میں صیغِ ادا یا راویوں کی صفات ایک ہی طرح کی ہوں۔

مقدمة الكتاب

سند

علم حدیث میں سند کی حیثیت مخفی نہیں، حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے:
"الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ماشاء" (۱)۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ "الإسناد سلاح المؤمن فإذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل؟" (۲)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مثل الذي يطلب الحديث بلا إسناد كمثل حاطب ليل" (۳)

بہرحال علمِ حدیث میں سند ایک بنیادی چیز ہے، اس کے بغیر حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

پہلے محدثین کا طریقہ یہ تھا کہ ہر محدث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنی سند بیان کرتا اور پھر حدیث ذکر کیا کرتا تھا، لیکن احادیث کے کتابی شکل میں مدون ہوجانے کے بعد یہ کافی سمجھا جانے لگا کہ کوئی محدث اپنی سند صاحبِ کتاب تک پہنچادے اور پھر حدیث روایت کرے۔

پھر یہ بات بھی آپ کے ذہن میں رہے کہ برصغیر میں علم حدیث کے منتہی حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، چنانچہ ہر فرقہ کی سند ان ہی سے جاکر ملتی ہے، چنانچہ ہمارے اکابر حضرت شاہ صاحب تک سند بیان کرتے ہیں، حضرت شاہ صاحب سے لیکر مصنفین کتب تک ان کی اسانید ان کی کتاب "الإرشاد إلى

(۱) مقدمہ صحیح مسلم (ص ۱۲) باب بیان أن الإسناد من الدين۔

(۲) الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة (ص ۴۴)۔

(۳) حوالۂ بالا۔

مبهمات الإسناد" میں مذکور ہیں۔

گویا اب ہماری سند کے تین حصے ہوئے، ایک حصہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تک، دوسرا حصہ ان سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تک اور تیسرا حصہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک۔ چونکہ آخری حصہ کتاب میں ہر حدیث کے ساتھ مکتوب ہے، اس لیے ہم یہاں صرف پہلے دونوں حصوں سے بحث کرینگے اور ان تمام واسطوں کا بالاختصار ذکر کریں گے۔

میرا سلسلۂ سندِ صحیح بخاری

میں نے بخاری شریف درساً شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرّہٗ سے پڑھی، انھوں نے شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے، انھوں نے حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہما اللہ سے، ان دونوں حضرات نے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ سے، انھوں نے شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے، انھوں نے شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے اور انھوں نے مرکزِ اسانید حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ سے بخاری شریف پڑھی۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی سندِ صحیح بخاری

قال الشاہ ولی اللہ أحمد بن عبدالرحیم الدهلوی رحمهما اللہ تعالی: أخبرنا الشیخ أبوطاهر محمد بن إبراهیم الكُردی المدنی، قال: أخبرنا والدی الشیخ إبراهیم الكُردیّ، قال: قرأت علی الشیخ أحمد القُشَاشی قال: اخبرنا أحمد بن عبدالقدوس أبوالمواهب الشِّنّاوی، قال: أخبرنا الشیخ شمس الدین محمد بن أحمد بن محمد الرملی عن الشیخ شیخ الإسلام زین الدین زکریا بن محمد الأنصاری قال: قرأت علی الشیخ الحافظ أبی الفضل شهاب الدین أحمد بن علی بن حجر العسقلانی عن الشیخ زین الدین إبراهیم بن أحمد التَّنُوخی عن الشیخ أبی العباس أحمد بن أبی طالب الحَجّار عن الشیخ سراج الدین الحسین بن المبارک الزبیدی عن الشیخ أبی الوقت عبدالأول بن عیسی بن شعیب السِّجْزی الهَرَوی عن الشیخ أبی الحسن عبدالرحمن بن مظفر الداؤدی عن الشیخ ابی محمد عبداللہ بن أحمد السَّرَخْسی عن الشیخ أبی عبداللہ محمد بن یوسف بن مَطر بن صالح بن بِشْر الفِرَبْری عن مؤلفه أمیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن إسمعیل بن إبراهیم البخاری رضی اللہ عنه وعنهم أجمعین۔

کچھ اپنے بارے میں

دیو بند کے قریب اور تھانہ بھون سے تقریباً متصل قصبہ حسن پور لوہاری ضلع مظفر نگر یوپی انڈیا احقر کا مولد و مسکنِ قدیم ہے، یہیں میں ۲۵ دسمبر ۱۹۲۶ء کو پیدا ہوا، یہ قصبہ آفریدی پٹھانوں کی بستی ہے، اس بستی کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، حافظ ضامن شہید اور مولانا شیخ محمد تھانوی رحمہم اللہ تعالی کے پیرو مرشد اور حضرت سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ کے معتمدِ خاص میانجی نور محمد جھنجھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام اسی بستی میں رہا ہے، اور تھانہ بھون کے مذکور الصدر عارفینِ ثلاثہ نے حسن پور لوہاری حاضر ہو کر ہی میانجی صاحب موصوف سے استفادہ کیا ہے اور مستفیدین میں پھر حاجی صاحب کا فیض چہار دانگ عالم میں آج بھی جاری وساری ہے اور انشاء اللہ تعالی قیامت تک جاری رہے گا۔ احقر کا تعلق انہی آفریدی خوانین کے ایک متوسط خاندان سے ہے جس کا پیشہ طبابت چلا آرہا ہے میرے والد ماجد جناب عبدالعلیم خاں صاحب مرحوم بچے ہی تھے کہ دادا صاحب کے انتقال ہو جانے سے یتیم ہوگئے تھے اسی لیے ان کی تعلیم کا معقول بندوبست نہ ہوسکا اور وہ طب کی تعلیم حاصل نہ کر پائے، ان کی یونانی دواؤں کی دوکان تھی اور وہ عطار تھے۔

تعلیم کی ابتدا اور میرے اساتذہ

میرے پہلے استاذ منشی بندہ حسن رحمۃ اللہ علیہ جن سے میں نے اردو فارسی کی تعلیم حاصل کی، پرہیزگار اور متقی انسان تھے میں نے اپنی زندگی میں ان جیسا ذکر و نوافل کی کثرت کرنے والا آدمی نہیں دیکھا۔

میرے دوسرے استاذ منشی اللہ بندہ رحمۃ اللہ علیہ جن سے اردو فارسی کی تعلیم کے دوران قرآن کریم ناظرہ پڑھا، وہ مغرب کے بعد گھر پر پڑھانے تشریف لاتے تھے وہ قناعت پسندی اور دنیا سے بے رغبتی میں بے نظیر تھے، ان کا معمول تھا کہ روزانہ ایک قرآن کریم ختم فرماتے تھے جب کہ وہ حافظ نہیں تھے۔

مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد اور دارالعلوم دیوبند

قرآن کریم اور اردو فارسی کی تعلیم سے فراغت کے بعد مجھے مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد، ضلع مظفر نگر میں حضرت مولانا مسیح اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں پہنچا دیا گیا، یہاں دو سال چھ ماہ کی مدت میں درجہ رابعہ تک کتابیں پڑھیں، پھر احقر کو دیوبند بھیج دیا گیا، وہاں پانچ سال گذارے، دارالعلوم کا رائج نصاب پورا کیا، جملہ فنون، منطق، فلسفہ، ادب، اصول، ریاضی، فقہ، کلام اور حدیث کی داخل درس

کتابیں سب ختم کیں، دارالعلوم سے فراغت کے وقت بیس سال عمر تھی اور پاکستان نہیں بنا تھا۔ (۴)

میرا بچپن اور طالب علمی کا زمانہ کھیل اور لڑکپن کی نذر ہوگیا، مگر نہ معلوم کیا وجہ تھی کہ اس زمانے میں اول سے آخر تک تمام ہی اساتذہ کی شفقت اور ان کا حسنِ ظن ہمیشہ حاصل رہا، ان میں سے کئی حضرات کو غلبۂ محبت اور شفقت میں کبھی کبھی اپنے اس شاگرد پر بے حد اعتماد اور فخر کرتے ہوئے بھی پایا جس نے اس وقت بھی ہمیشہ شرمسار ہی کیا ابتدا ہی سے باوجودیکہ نہ خوف دامن گیر تھا اور نہ شوق کی کیفیت تھی کسی درجہ میں طالب علمانہ استعداد میں کسی قدر استحکام پیدا ہوگیا تھا اس لیے لڑکپن کا لاابالی پن کچھ زیادہ مضر نہ ہوا، یہ دوسری بات ہے کہ اگر پوری توجہ اسباق، مطالعہ اور تکرار پر ہوتی تو یقیناً بہت بہتر صورتحال ہوتی، بہرحال وہ نقصان تو ہوچکا تھا، پھر تدریس کے زمانے میں بہت محنت کی اور کسی نہ کسی طرح یہ تدریس کا زمانہ گذار لیا۔

تدریس اور جامعہ فاروقیہ کی تاسیس

پاکستان ہجرت سے قبل جلال آباد مدرسہ مفتاح العلوم میں پورے درس نظامی (بشمول جملہ فنون اور دورۂ حدیث) کا آٹھ سال درس دیا، پاکستان آنے کے بعد تین سال دارالعلوم الاسلامیہ اشرف آباد ٹنڈوالہ یار میں مدرس رہا، پھر دس سال دارالعلوم کراچی میں اور دارالعلوم کے ساتھ ساتھ ایک سال جامعۃ العلوم الاسلامیہ میں بھی خدمات انجام دیں، ہر مدرسے میں حدیث کے مرکزی اسباق کے ساتھ دیگر فنون کی بڑی کتابیں ہی زیر درس رہیں۔ ۱۹۶۷ء سے جامعہ فاروقیہ کراچی کی بنیاد رکھی اور اٹھائیس سال سے تاحال یہیں کام کررہا ہوں۔ (۵)

---

(۴) دارالعلوم کی طالب علمی کے زمانہ میں آپ تعطیلات میں گھر آئے، ان میں قرآن کریم حفظ کرنے کا خیال ہوا، خیال ہوا کہ روزانہ ربع پارہ یاد کرلینگے، لیکن جب یاد کرنے بیٹھے تو ربع پارہ کے بجائے کبھی آدھا کبھی ایک ایک پارہ ڈیڑھ ڈیڑھ پارہ یاد کرنے لگے اور ایک دن تو ڈھائی تک بھی نوبت آئی یہ فرق نشاطِ طبع کے فرق سے ہوتا تھا، اس طرح ستائیس دن میں پورا قرآن یاد کرلیا اور ساتھ ساتھ تراویح میں بھی سنادیا، وذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء۔

(۵) آپ کے تلامذہ اس وقت تقریباً دنیا کے بیشتر ممالک میں پھیلے ہوئے اور قابلِ ذکر دینی خدمات میں مصروف ہیں، ہندوستان میں آپ کے بہت سے تلامذہ مختلف مدارس میں شیوخِ حدیث ہیں، پاکستان میں تو ان کا دائرہ بہت وسیع ہے، مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی، مولانا شمس الحق صاحب، مولانا مفتی نظام الدین شامزی، مولانا حبیب اللہ مختار اور مولانا عنایت اللہ صاحب دامت برکاتہم آپ کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں۔

سواد اعظم اہل سنت کی تاسیس
اور وفاق المدارس کی ذمہ داریاں

اسی دوران "وفاق المدارس العربیہ" جس کی بنیاد ۱۳۷۸ھ مطابق ۱۹۵۹ء میں پڑ چکی تھی، اس کی نظامت اعلیٰ کی ذمہ داری ۱۴۰۱ھ مطابق ۱۹۸۰ء سے احقر پر آئی دریں اثناء "وفاق المدارس" کا کام اللہ تعالیٰ نے وسیع پیمانے پر لیا، ملحقہ مدارس کی تعداد میں قابل قدر اضافہ ہوا، نصاب کی پابندی ہوئی، مدارس میں درجہ بندی لازمی ہوئی، پہلے صرف مرحلہ عالمیہ (دورہ حدیث) کا امتحان "وفاق" کے تحت ہوتا تھا اب تمام مراحل کے امتحانات ہونے لگے، علاوہ ازیں "وفاق" کے انتظامی امور میں مثبت تبدیلیاں آئیں، اس کی کارکردگی بہت بہتر ہوگئی اور اس کی سندیں جامعات کی اعلیٰ سندوں کی مساوی قرار پائیں۔

پھر مولانا محمد ادریس صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کے بعد ۱۹۸۹ء سے "وفاق المدارس" کی صدارت کی ذمہ داری مجھ پر ڈالی گئی جو تاحال جاری ہے۔

پھر ۱۹۸۳ء میں "سواد اعظم اہل سنت" کی بنیاد رکھی جس سے بحمداللہ علماء ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوئے اور رافضیوں کی سرگرمیاں ماند پڑیں۔

میرے محسن اساتذہ

یوں تو تمام ہی اساتذہ محسن ہوتے ہیں لیکن میری زندگی میں سب سے زیادہ تبدیلی، دینی جذبات کی پرورش، اخلاق واعمال کے حسن وقبح کا احساس، ان کی اصلاح کی طرف توجہ اور ہمیشہ کے لیے اپنے آپ کو رجال دین میں شامل کرنے کا شوق اور جذبہ حضرت مولانا مسیح اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر پیدا ہوا، یہ دوسری بات ہے کہ میں نفس وشیطان کے اغواء کے سبب کچھ بن نہ سکا مگر اس پر شکر گذار ہوں کہ اہل حق علماء اور اہل صلاح کے دامن سے وابستہ ہوں اور امیدوار ہوں کہ اس وابستگی پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ عفو وکرم کا معاملہ فرما کر مغفرت فرما دیں گے وماذلک علی اللہ بعزیز۔

میرے دوسرے محسن استاذ جن کے تلمذ کے طفیل مجھے حدیث شریف سے مناسبت ہوئی اور اس سے تعلق ہوا وہ شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نوراللہ مرقدہ ہیں۔

حضرت کا ترمذی شریف کا درس روزانہ دو دو اور ڈھائی ڈھائی گھنٹے اس شان سے ہوتا تھا کہ یہاں نظروں کو پھر وہ خوشگوار منظر کہیں دیکھنا نصیب ہی نہیں ہوا، وہ شیخ زمانہ جس کی دینی، ملی، سیاسی، سماجی،

اصلاحی، انتظامی اور درسی خدمات کی کوئی حد نہ تھی، وہ استقامت وثبات کا جبل اعظم تھا مسند درس کو جب زینت بخشتا تھا تو چہرے پر شگفتگی کے آثار نمایاں ہوتے، شخصیت اس قدر پُرکشش اور دلربا ہوتی کہ دل انہی کی طرف کھنچے جاتے تھے، سال بھر درس میں حاضری دینے والے طالب علموں کے لیے حضرت کی ذات گرامی میں پہلے دن کی طرح نیاپن اور جاذبیت ہوتی تھی، خیال آتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عاشقوں کی جب یہ شان ہے تو خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا حال ہوگا، اللہ اکبر!

حضرت کے درس ترمذی میں حدیث کے فنی مباحث پر سیر حاصل بحث ہوتی تھی، اسناد، جرح وتعدیل اور تطبیق وترجیح کی بحثیں فقہی، کلامی، تاریخی مسائل اور اخلاقی واصلاحی گفتگو بڑے بسط وتفصیل سے فرمایا کرتے تھے، صحاح ستہ اور دیگر کتب برابر میں رکھی رہتی تھیں، حوالے کی ہر بات کو کتاب کھول کر اور اس کی عبارت پڑھ کر بیان فرماتے اور اس تفصیلی سبق میں اس قدر اطمینان ہوتا کہ کبھی یہ محسوس ہی نہ ہوا کہ ان کو اسی کام کے علاوہ کوئی اور کام بھی ہے، طلبہ کے ہر قسم کے سوالات کا نہایت خندہ پیشانی سے تفصیلی جواب عنایت فرماتے، کبھی چہرے سے انقباض ظاہر نہ ہوتا، بلکہ انبساط ونشاط ہی کی کیفیت نمایاں رہتی تھی... یہی درس ترمذی احقر کی اس فن سے مناسبت کی بنیاد ہے اور اس کے ساتھ حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ شیخ الادب والفقہ، کا ابوداؤد کا درس بھی معاون بنا ان کے درس سے بھی احقر نے بہت کچھ سیکھا، ترمذی شریف کتاب السیر سے آخر تک مع شمائل ترمذی بھی احقر نے حضرت شیخ الادب ہی سے پڑھی، زمانہ تدریس میں حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نوراللہ مرقدہ کی تصنیفات اور حواشی سے بہت استفادہ کیا، حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ کے بعد اگر مجھ پر علم حدیث کے سلسلے میں کسی کا سب سے زیادہ احسان ہے تو وہ حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ بذل المجہود، اوجزالمسالک، الکوکب الدری، لامع الدراری، تقریر بخاری ہر ایک سے خوب خوب اور بار بار استفادے کی نوبت آتی رہی اور آخر کی دو کتابیں تو اب تک برابر مطالعے میں رہتی ہیں۔

یہ ظلوم وجہول کبھی یہ سوچ نہیں سکتا تھا کہ اس مبارک اور عظیم الشان خدمت کے لیے میں بھی استعمال ہوسکتا ہوں بس درس وتدریس کی حد تک شوق بھی تھا اور ہمیشہ اسی میں مشغولی بھی رہی لیکن جب میں پچیس مرتبہ بخاری شریف پڑھا چکا تھا تو قدرت نے بخاری شریف کے درس کو ٹیپ کرنے کا انتظام فرمایا، حالانکہ مجھے اس سے وحشت بھی ہوتی تھی اور میں اپنے سبق کی اتنی اہمیت بھی نہیں سمجھتا تھا لیکن طلبہ کا اصرار شدید ہوا اور بنام خدائے بزرگ وبرتر یہ کام شروع ہوگیا پھر بتوفیقہ تعالی محنت بھی ہمیشہ سے زیادہ کی اور سال بھر صحت ونشاط بھی برقرار رہا اور اس طرح ڈھائی گھنٹے روزانہ سبق کے معمول کے ساتھ

اکیس شوال ۱۴۰۶ھ مطابق ۱۹۸۶ء سے شروع ہوکر دس رجب ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۹۸۷ء تک کتاب ختم ہوگئی، آخر سال میں چند دن رات کو بھی سبق ہوا۔

درس کے دوران بخاری شریف کی دستیاب مطبوعہ اردو، عربی شروح سے حسبِ ضرورت استفادہ کیا جاتا رہا، حضرت مولانا خیر محمد جالندھری رحمۃ اللہ علیہ کی غیر مطبوعہ شرح بخاری سے بھی استفادہ کیا، فقہی مسائل میں فقہاء و علماء کے مذاہب کی تنقیح، قدیم و جدید شراح و محدثین کے کلام پر نقد و نظر اور روایاتِ مکررہ کی نشاندہی وغیرہ امور میں عموماً شیخ الحدیث حضرت علامہ محمد یونس صاحب دامت برکاتہم کا اتباع کیا ہے، کیا اچھا ہوتا اگر حضرت مولانا موصوف کی درس بخاری شریف کی پوری تقریر میسر آجاتی! تفسیری مباحث میں اکثر علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے فوائد سے استفادہ کیا گیا ہے۔

یہ تمام اسباق چار سو کیسٹوں میں محفوظ ہیں، ایک مرتبہ اپنی علالت کے دوران جلد اول کا سبق انہی کیسٹوں کے ذریعے پڑھایا اور ایک مرتبہ پہلے تجربے کے طور پر پوری جلد ثانی کیسٹ پر ہوئی تھی، اس طرح ان کیسٹوں کو سن لیا گیا ہے، ورنہ اس کے بغیر ان کو سننا میرے لیے ممکن نہ تھا، ان دو مرتبہ کے علاوہ سبق کا معمول بغیر کیسٹ کے ہی ہے۔

اب جبکہ اس تقریر کی طباعت شروع ہے تو جناب مولانا نور البشر صاحب زید مجدھم جلد اول پر تعلیق و مراجعت کا کام کررہے ہیں اور جناب مولانا ابن الحسن عباسی زید مجدھم جلد ثانی پر یہی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان حضرات نے تعلیق و مراجعت کے ساتھ احقر کی رہنمائی میں اصل تقریر کو کتابی شکل دینے کے لیے مرتب بھی کیا ہے بعض مضامین کا اضافہ اور بعض میں کمی بھی کی گئی ہے جیسا کہ بوقت نظر ثانی ارباب تصنیف کا ہمیشہ معمول رہا ہے۔ مذکور الصدر دونوں برادرانِ گرامی نے جس سلیقے، شوق اور کامیابی کے ساتھ یہ سلسلہ جاری رکھا ہوا ہے امید ہے کہ اس سے پوری تقریر حسین و جمیل انداز میں بیش بہا فوائد اور عظیم الشان تحقیقات کے ساتھ زیورِ طبع سے آراستہ ہوسکے گی اور طلبہ و اساتذہ کے لیے نفع سے خالی نہ ہوگی۔

مذکور الصدر دونوں عزیزوں کے ساتھ مولانا اسد اللہ صاحب اور مولانا محمد عظیم صاحب بطور معاون اس کام میں مشغول ہیں۔ اللہ تعالی سے دعا ہے کہ ان سب حضرات کے علم و عمل، ایمان و یقین، رزق و مال، عزت و جاہ اور عمر میں برکت عطا فرمائیں اور دونوں جہاں میں اپنی رضاء و قربت سے نوازیں آمین ثم آمین۔

انسان خطا و نسیان کا پتلا ہے اس لیے غلطی کا امکان بہرحال موجود ہے اگر اہل علم کہیں کسی خطا پر مطلع ہوں تو متنبہ فرما کر شکریہ کا موقعہ عطا فرمائیں۔

شیخ الاسلام والمسلمین آیۃ من آیات رب العالمین سیدنا و سندنا حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ و برد مضجعہ

ولادت و حلیہ

آپ کی ولادت ۱۹ شوال ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۷۹ء کو سہ شنبہ کی شب میں بانگر مئو ضلع اناؤ یوپی انڈیا میں ہوئی، آپ کے والد وہاں اردو مڈل اسکول میں ہیڈ ماسٹر تھے۔ آپ کا تاریخی نام "چراغ محمد" تجویز ہوا۔ آپ کا رنگ سانولا، قد درمیانہ، دوہرا بدن، با عب کتابی چہرہ، بھری ہوئی داڑھی، کشادہ نورانی پیشانی، پیشانی پر سجدے کا نشان، روشن آنکھیں، پر اعتماد لب و لہجہ، چال میں شیروں کی سی بے خوفی اور دل انکسار سے لبریز تھا۔

نسب

حسین احمد بن سید حبیب اللہ بن سید پیر علی بن سید جہانگیر بخش بن شاہ نور اشرف۔ شاہ نور اشرف وہ مورث اعلی ہیں جو الہ داد پور قصبہ ٹانڈہ میں تشریف لاکر اقامت گزیں ہوئے۔

آپ کے چار بھائی اور ایک بہن تھی مولانا سید صدیق احمد اور مولانا سید احمد بڑے تھے اور دارالعلوم دیوبند کے فاضل تھے، مولانا سید جمیل احمد اور مولانا سید محمود احمد چھوٹے تھے ان دونوں کی تعلیم مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔ حضرت شیخ منجھلے تھے اور آپ کی تعلیم بھی دیوبند میں ہوئی تھی مولانا صدیق احمد بعمر ۴۱ سال ۱۹۱۱ء مدینہ منورہ میں فوت ہوئے، مولانا سید احمد بانی مدرسہ علوم شرعیہ مدینہ منورہ بھی ۱۹۲۰ء میں مدینہ منورہ میں راہیِ ملک بقا ہوئے۔ مولانا جمیل احمد عین عالمِ شباب میں مرضِ دق وسل میں مبتلا ہوکر ۱۹۰۹ء میں اور مولانا محمود احمد ۸۲ سال کی عمر میں نہایت کامیاب زندگی گذار کر ۱۹۷۳ء میں مدینہ منورہ میں اپنے مالکِ حقیقی سے جاملے۔

وطن

یہ خاندان کم و بیش تیسری صدی ہجری میں مدینہ منورہ سے چل کر پانچ سو سال کے بعد ترمذ، لاہور ہوتا ہوا ضلع فیض آباد، یوپی کے قصبہ ٹانڈہ میں قیام پذیر ہوا۔ پھر اواخر شعبان ۱۳۱٦ھ مطابق جنوری ۱۸۹۹ء میں آج سے تقریباً سو سال پہلے ذیقعدہ ۱۳۱٦ھ میں مکہ مکرمہ پہنچا اور حج سے فراغت کے بعد ۲۵ ذی الحجہ ۱۳۱٦ھ مطابق مئی ۱۸۹۹ء کو مدینہ منورہ وارد ہوا۔

والد ماجد کا مختصر تذکرہ

حضرت شیخ الاسلام کے والد گرامی جناب سید حبیب اللہ صاحب ۱۲۵۳ھ میں الہ داد پور میں پیدا ہوئے یہ قصبہ ٹانڈہ ضلع فیض آباد کے ساتھ ایک گاؤں تھا جو اب قصبہ ٹانڈہ کا ایک محلہ ہے۔ آپ کا انتقال ایڈریا نوپل کی نظر بندی کے زمانے میں حضرت شیخ الاسلام کی اسارت مالٹا ۱۹۱۷ء کے کچھ دن بعد ۷۰ سال کی عمر میں وہیں ترکی میں ہوا۔

آپ نے قرآن کریم، اردو، فارسی اور ہندی بھاشا کی تعلیم حاصل کی تھی، اردو مڈل اسکول میں ملازمت کی اور ہیڈ ماسٹر کے عہدے سے سبکدوش ہوئے۔

آپ کو مولانا فضل رحمٰن گنج مراد آبادیؒ سے شرفِ بیعت حاصل تھا آپ کا دل ہمیشہ دیارِ حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی یاد میں بے چین رہتا تھا ۱۰۵ سال کی عمر میں جب شیخ کا انتقال ہوگیا تو سفرِ ہجرت کا قصد فرمایا، اس عزم و ارادے کی اطلاع جب رشتہ داروں اور اہل تعلق کو ہوئی تو حالات کی ناسازگاری اور بُعد و فراق و مہجوری کا حوالہ دیتے ہوئے بعض رشتہ داروں نے درخواست کی کہ اس ارادے پر عمل نہ کیا جائے تو فرمایا کہ اگر مجھے یہ یقین ہوجائے کہ مجھے توپ کے دھانے پر رکھ کر توپ چلائی جائے تو میں مدینہ پہنچ جاؤں گا تو میں اس کے لیے بھی تیار ہوں۔

آپ کو اردو، فارسی اور ہندی میں شعر کہنے کا ملکۂ راسخہ حاصل تھا زیادہ تر اشعار نعتیہ ہوتے تھے آپ کا ارشاد ہے:

اے بہارِ باغِ رضواں کوئے تو
بلبلِ سدرہ اسیرِ موئے تو
سجدہ ریزاں آمدہ سویت حبیب
اے ہزاراں کعبہ در ابروئے تو

اس حبیبِ دل خستہ پر نظر ہوجائے
دردمندوں کی دوا آپ کیے جاتے ہیں

سر رہے یا نہ رہے پر رہے سودا سر میں
عشق احمد کا خدایا یہی ہم چاہتے ہیں

شیخ الاسلام کا دارالعلوم دیوبند میں داخلہ

مڈل کی تعلیم کا جب ایک سال باقی تھا تو اوائلِ صفر ۱۳۰۹ھ میں دینی تعلیم کے لیے آپ کو دیوبند بھیج دیا گیا۔ یہاں آپ کے دو بڑے بھائی مولانا محمد صدیق اور مولانا سید احمد پہلے سے زیر تعلیم تھے۔

حضرت شیخ الہند کے ارشاد پر شارحِ ابوداؤد حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے خصوصی طور پر گلستان اور میزان الصرف کے اسباق شروع کرائے۔ تعلیم میں غیر معمولی امتیاز کی بنا پر آپ ہمیشہ اساتذہ کی نگاہوں کا مرکز اور ان کی آنکھوں کا تارا بنے رہے۔ شیخ الہند کے والد گرامی مولانا ذوالفقار علیؒ سے آپ نے فصول اکبری پڑھی دوسرے اساتذہ میں حضرت شیخ الہند، مفتی عزیز الرحمن، مولانا خلیل احمد شارح ابوداؤد وغیرہ شامل ہیں۔

دارالعلوم دیوبند میں آپ نے آٹھ سال تعلیم حاصل کی اور دورۂ حدیث مکمل کیا حضرت شیخ الہند نے خصوصی توجہ اور نظر شفقت کی بنا پر چھوٹی بڑی تیئیس کتابیں خود آپ کو پڑھائیں۔

سفرِ حجاز

اواخر شعبان ۱۳۱۶ھ میں بارادہ حجاز مقدس جب دیوبند سے روانگی ہوئی تو شیخ الہندؒ دوسرے حضرات کے ساتھ رخصت کرنے کے لیے پیدل اسٹیشن تشریف لے گئے۔ مدینہ منورہ پہنچ کر اساتذہ و مشائخ کی تاکید و ہدایات کے مطابق درس وتدریس کا آغاز فرمایا اور ساتھ ہی ذکر و مراقبہ اور احسان و سلوک کے منازل طے کرنے میں مشغول ہوگئے۔

مدینہ منورہ میں آپ کے درس کا احوال

مولانا عاشق الٰہی میرٹھی نے آپ کے درس کا چشم دید حال یوں بیان کیا ہے:۔

"مولانا حسین احمد کا درس حرمِ نبویؐ میں الحمدللہ بہت عروج پر ہے اور عزت وجاہ بھی حق تعالی نے وہ عطا فرمایا ہے کہ ہندی علماء تو کیا! یمنی، شامی بلکہ مدنی علماء کو بھی وہ بات حاصل نہیں۔ ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔"

جلسۂ دستار بندی

۱۳۲۸ھ میں آپ مدینہ منورہ سے دیوبند تشریف لائے اور جلسۂ دستار بندی میں شرکت کی، پہلے علامہ انور شاہ کشمیری کی دستار بندی ہوئی پھر حضرت شیخ الاسلام کی دستار بندی ہوئی، آپ کو ایک خصوصی دستار قطب العالم حضرت گنگوہی کے صاحبزادے حضرت مولانا حکیم مسعود احمد سرپرستِ مدرسہ نے اور تیسری ایک دستار مولانا حکیم محمد احمد رامپوری رکن مجلس شوریٰ نے عطا کی۔

مدینہ منورہ میں قیام

پہلا قیام دو سال ۱۳۱۷ھ تا ۱۳۱۸ھ رہا، دوسرا قیام ۱۳۲۰ھ تا ۱۳۲۶ھ سات سال رہا، تیسرا قیام ۱۳۳۰ھ تا ۱۳۳۱ھ دو سال رہا، چوتھا قیام ۱۳۳۲ھ تا ۱۳۳۵ھ ۴ سال رہا، ان پندرہ برس میں آپ نے سلوک و احسان کی تکمیل کی، حضرت گنگوہی نے خرقۂ خلافت سے سرفراز کیا، تدریس، ترغیبِ جہاد کا سلسلہ رہا اور مسلک حقہ کا دفاع فرمایا۔

اسارت مالٹا اور رہائی

۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم کے بعد جب انگریزی مظالم ہندوستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کے خلاف حد سے بڑھ گئے تو حضرت شیخ الہند نے حاجی صاحب ترنگ زئی کے ذریعہ انگریزی فوج کے خلاف جنگ کا آغاز کردیا جس کی تیاری پہلے سے جاری تھی اس جنگ میں برطانیہ کو پے در پے جانی ومالی نقصان اور پسپائیوں کا سامنا کرنا پڑا، ادھر اس مقصد کے لیے شیخ الہند اپنے سفیر مولانا عبیداللہ سندھی، مولانا محمد میاں منصور، مولانا سیف الرحمن وغیرہ کو افغانستان، ترکی، جرمنی وغیرہ روانہ کرچکے تھے اور یہ حضرات اپنے اپنے مرکزوں میں پہنچ کر کامیابی کے ساتھ سرگرم عمل تھے کہ معلوم ہوا حضرت شیخ الہند کا پورا منصوبہ اور تحریک حکومتِ برطانیہ کے علم میں آچکی ہے۔ (یہ تحریک ریشمی رومال کی تحریک کے نام سے مشہور ہے) ان حالات میں شیخ الہند نے حجاز پہنچ کر سلطنت عثمانیہ سے رابطہ کرکے آزادیِ ہند کے لیے تعاون حاصل کرنے کا پروگرام بنایا اور

بچتے بچاتے کسی طرح آپ حجاز پہنچ گئے اور سلطنتِ عثمانیہ کے عمائدین سے کامیاب مذاکرات کیے۔ یہ سلسلہ جاری تھا کہ شریف حسین گورنرِ مکہ نے خلافتِ عثمانیہ سے بغاوت کردی اور انگریزوں سے مل گیا، انگریز کے کہنے پر اس نے حضرت شیخ الہند اور ان کے چار رفقاء بشمول حضرت شیخ الاسلام کو گرفتار کرلیا تقریباً ایک ماہ جدّہ میں رہ کر یہ حضرات مصر اور مالٹا کے لیے روانہ کردیے گئے:

با بداں یار شد شریف حسین
خاندان شرافتش گم شد
(شیخ الہندؒ)

مالٹا سے ۳ برس اور سات ماہ کے بعد ۸ جون ۱۹۲۰ء مطابق ۲۰ رمضان ۱۳۳۸ھ کو رہا ہوکر یہ حضرات بمبئی پہنچے۔

سلہٹ میں تدریس

۱۹۲۳ء سے ۱۹۲۸ء تک ۶ سال سلہٹ میں قیام فرمایا اس عرصے میں نہ صرف سلہٹ بلکہ سارے بنگال کو علومِ دینیہ اور علومِ معرفت سے مالا مال فرمایا۔

دارالعلوم دیوبند آمد

دارالعلوم میں ایک شورش برپا ہوئی اجلّہ اساتذہ بشمول حضرت العلّامہ محمد انور شاہ کشمیری، مفتی عزیز الرحمن اور علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ دارالعلوم کو خیرباد کہہ کر ڈابھیل چلے گئے تو مولانا حبیب الرحمن (مہتمم) و مولانا محمد طیب (نائب مہتمم) نے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ (سرپرست) کے مشورے سے دارالعلوم کی ساکھ، اس کے وقار اور اس کی مرجعیت و محبوبیت کو برقرار رکھنے کے لیے حضرت شیخ الاسلام سے دارالعلوم تشریف لانے کی درخواست کی، ایسے وقت میں دارالعلوم کو ایسے ہی صاحبِ عزیمت، حاملِ شریعت وسنت، مجاہدِ آزادی و سیاست کی ضرورت تھی جو شیخ الہند کی جانشینی کا بہمہ وجوہ حقدار تھا۔

حضرت شیخ الاسلام سے استمزاج کے بعد حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر لکھی اور اس کو شیخ الاسلام کی خدمت میں پیش کیا گیا:

"حضرت مولانا مولوی حسین احمد کا تقرر بعہدۂ صدر مدرس بمشاہرہ ۱۵۰ روپیہ

ماہوار تاریخِ کارکردگی سے مجلس شوریٰ کو منظور ہے۔ حضرت ممدوح کی اعلیٰ شخصیت اور علمی تبحّر کے لحاظ سے مشاہرۂ مذکور بالکل ناقابل ہے مگر حضرت ممدوح کے اخلاصِ نیت و خدمتِ دارالعلوم کے جذبات سے ہم کو توقع ہے کہ حضرت ممدوح اس کو منظور فرما کر مجلسِ شوریٰ کو شکر گذاری کا موقع دیں گے اور دارالعلوم کی حالت پر اپنی توجہات اور اخلاقِ بزرگانہ سے نظرِ التفات فرما کر پورے طور پر سنبھالنے کی کوشش فرمائیں گے جیسا کہ حضرت ممدوح کے استادِ بزرگ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ تھا۔"

(فقط اشرف علی ۲۰ رجب ۱۳۴۸ھ)

حضرت شیخ الاسلام نے بمشکل اہلِ سلہٹ کو راضی کیا اور چند شرائط کے ساتھ اپنی آمادگی ظاہر فرما دی (سیاسی نظریات میں پوری آزادی ہوگی، تحریکِ آزادی میں شرکت پر اعتراض نہیں کیا جائے گا وغیرہ) اول تو کار پردازانِ دارالعلوم سے زیادہ حضرت کے مزاج، طبیعت اور نفسیات سے کون واقف ہوسکتا تھا اور شیخ الہند کی جانشینی کے لیے ان کے سامنے کوئی دوسرا بزرگ کب حقدار قرار دیا جاسکتا تھا۔ پھر حالات پر پوری گرفت کے لیے اس کے سوا چارۂ کار بھی کوئی باقی نہ رہ گیا تھا اس لیے پورے انشراح و انبساط کے ساتھ شرائط منظور ہوئیں اور ۱۹۲۸ء میں مسند صدارت سنبھالنے کے لیے آپ دیوبند تشریف لے آئے اور اسی کے ساتھ وہ تمام خطرات، انتشار و اضطراب جو وقتی طور پر پیدا ہوگیا تھا ختم ہوگیا اور موافقین و مخالفین کو جمعیتِ خاطر اور سکون نصیب ہوا۔

پھر دیوبند کے اسلامی، علمی، اخلاقی، روحانی اور سیاسی مرکز سے حضرت نے ان تمام جہات سے جو خدمات انجام دیں اور جس طرح ملک وملت کی قیادت فرمائی اس کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں۔

شیخ الاسلام کی سیاسی زندگی

آپ نے تحریکِ خلافت اور جمعیتِ علماء ہند کے پلیٹ فارم سے سیاسی میدان میں قائدانہ کردار ادا

کیا اور اپنی سرفروشانہ اور قائدانہ سرگرمیوں کے ذریعہ اس راستے کی تمام تکلیفیں اور مصائب جو اپنوں اور غیروں کی طرف سے بارش کی طرح برس رہے تھے برداشت کرتے ہوئے ہندوستان کو آزاد کرایا اور اس کی آزادی سے ممالکِ اسلامیہ کے آزاد ہونے کی سبیل پیدا کی۔

ادھر جب آزادی کی تحریک اپنے انجام کے قریب پہنچ رہی تھی تو تقسیمِ ہند نے بھی زور پکڑا، مسلم لیگ نے تقسیم کا پرچم اٹھایا تو حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ، حضرت مولانا قاری محمد طیبؒ مہتمم دارالعلوم دیوبند اور ان کے ساتھی ہزاروں علماء تقسیمِ ملک کی حمایت میں مسلم لیگ کے پرچم تلے آگئے، جنھیں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی حمایت و تائید حاصل تھی، دوسری طرف جمعیتِ علماء ہند نے تقسیم ملک کو مسلمانوں کے مستقبل کے لیے ضرر رساں باور کیا، اس لیے انھوں نے تقسیم کی مخالفت کی، ان علماء کی قیادت حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کررہے تھے، یہاں سوال پاکستان کی مخالفت یا حمایت کا نہیں تھا جیسا کہ پروپیگنڈائی شور و غوغا کے ذریعہ باور کیا اور کرایا جارہا ہے بلکہ سوال دراصل یہ تھا کہ آزادی کی کون سی صورت مسلمانوں کے لیے مستقبل میں مفید، بہتر اور کامیابی کی ضامن ہوگی، اس میں وحی تو کسی پر نازل نہیں ہورہی تھی، فیصلہ انسانی سوچ اور رائے ہی کو کرنا تھا اور انسانی رائے میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

تقسیم کی حمایت کرنے والے یہ سمجھ رہے تھے کہ مغربی تہذیب سے نجات پانے اور مسلمانوں کے اپنے اسلام پر عمل پیرا ہونے اور اپنی زندگیوں کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھالنے کی واحد صورت یہی ہے کہ ملک کو تقسیم کرکے مسلمانوں کو ایک علیحدہ خطہ زمین دے دیا جائے جہاں وہ اپنے دین کو نافذ کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے میں آزاد ہوں، تقسیم کی مخالفت کرنے والوں کا کہنا تھا کہ انگریز سے صرف آزادی حاصل کرو اور کچھ نہ کراؤ، اگر اس سے بٹوارہ کرایا گیا تو وہ یقیناً مسلمانوں کے حق میں ڈنڈی مارے گا اور پھر ساری زندگی پچھتانا پڑے گا، تقسیم کے حامیوں کو اس پر یہ اعتراض تھا کہ اگر انگریز سے متحدہ طور پر آزادی لی گئی تو بعد میں ہندو ہم پر غالب آجائیں گے اور وہ ہمیں کچھ بھی نہیں دیں گے، تقسیم کی مخالفت کرنے والے کہتے تھے کہ اس خطرے کا سدِباب پہلے کرلیا گیا ہے، متحدہ بنگال، آسام، متحدہ پنجاب، کشمیر، سرحد، سندھ اور بلوچستان، یہ مسلم علاقے ہوں گے جن کا اپنا قانون اور دستور ہوگا اور یہ بھی ان کی مرضی پر ہوگا کہ مرکز کے ساتھ رہیں یا علیحدہ ہوجائیں، رہا ہندوؤں کا خطرہ، تو وہ اکثریت میں سہی لیکن وہ اتنے شیر نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی اتنی عظیم متحدہ طاقت کو زیر کرلیں جبکہ ایک نہایت طاقتور اور تربیت یافتہ مسلمان فوج بھی ان کے قبضے میں ہے۔

تقدیر نے تقسیم کے حق میں فیصلہ کردیا اور دوسرے موقف کی نفی کردی، انگریز نے پہلے متحدہ بنگال و آسام کو تقسیم کیا، متحدہ پنجاب کو تقسیم کیا، کشمیر کو پاکستان سے کاٹ دیا اور مسلمانوں کی مجتمع قوت کو منتشر کردیا گیا، پھر دنیائے کفر نے پاکستان کو دولخت کیا اور نتیجۃً مسلم قوت پاکستان، بنگلہ دیش ہندوستان اور کشمیر کے چہار حصوں میں تقسیم ہوگئی اور ہندو اکثریت کی قوت متحد ہی رہی۔

تقسیم کے ذریعہ پاکستان کے وجود میں آجانے کے بعد شیخ الاسلامؒ نے اپنے موقف کی عملی ناکامی کو انا کا مسئلہ نہیں بنایا، بلکہ پاکستان میں اپنے متعلقین کو ہدایت کی کہ پاکستان کو اسلام کا قلعہ بناؤ، اس کی حفاظت کرنے والے ہاتھوں کو مضبوط کرو، پاکستان کی مثال ایک مسجد کی ہے، جس کے نقشے میں اختلاف ہوسکتا ہے لیکن جب مسجد بن گئی تو جس نقشے پر بھی وہ بن گئی وہ مسجد ہے اور سب کے لیے یکساں محترم ہے۔

لیکن افسوس ! ہم نے نصف صدی کی کاوشوں کے بعد مملکتِ خداداد کو تباہی کے اس دہانے پر لاکھڑا کیا ہے جس کی بھیانک تصویر سے حضرت شیخ الاسلامؒ آزادی سے قبل ڈرایا کرتے تھے مسلمانوں کی متحدہ طاقت چکنا چور ہوگئی، برصغیر کے مسلمانوں کا مستقبل گویا تاریک ہوکر رہ گیا، بنگلہ دیش کے مسلمان تحفظ سے محروم ہیں، بھارت کا مسلمان تختۂ دار پر ہے، کشمیر مسلمانوں کا مقتل بنا ہوا ہے، حیدر آباد دکن کے مسلمان ذلت و مسکنت کے دن گذار رہے ہیں، جوناگڑھ کو صفحۂ ہستی سے غائب کردیا گیا، پاکستان کے مسلمان سفاکی اور استحصال کا شکار ہیں۔

تقسیم کی مخالفت کی دوسری بڑی وجہ یہ تھی کہ حضرت شیخ الاسلامؒ پاکستان کی قیادت جن ہاتھوں میں متوقع تھی ان سے مطمئن نہیں تھے، ان کا خیال تھا کہ اسلامی اقدار سے بیگانہ یہ قیادت اسلامی نظام کے بارے میں اپنے خواب کو شرمندۂ تعبیر نہ کرسکے گی اور انگریز اپنے ناپاک مقاصد کے لیے بلا تکلف اس کو استعمال کرے گا، چنانچہ وہ دو قومی نظریہ جس نے پاکستان کی تشکیل میں بنیاد کا کام دیا تھا اور جو کفر کو اسلام سے جدا کرنے کی دلیل تھا اس کو برپا کرنے کے لیے ضروری تھا کہ پاکستان میں اسلام، اہلِ اسلام، صلاح و تقویٰ کے حقوق کو ہر طرح کا تحفظ حاصل ہو اور کفر و ارتداد اور فسق و فجور کے حقوق کے لیے کوئی ضمانت نہ مہیا کی جائے لیکن آج نہیں! روزِ اول سے ہی اہتمام کے ساتھ ہم اس کے برخلاف چل رہے ہیں یہاں اسلام و اہلِ اسلام اجنبی اور مظلوم نظر آتے ہیں اور کفر و ارتداد اور فسق و فجور کو پھلنے پھولنے کی آزادی حاصل ہے۔

تقسیم کے بعد جب پاکستان کے حامی بھارتی مسلمانوں پر مصائب کے پہاڑ ٹوٹ رہے تھے ان کی زندگیاں غم و اندوہ کی دلدل میں گرفتار تھیں تو پھر وہی شیخ الاسلام اور ان کے رفقاء میدان میں آئے، قریہ

قریہ بستی بستی جاکر انھوں نے وعظ کیے ، تقریریں کیں، شکستہ دل مسلمانوں کا حوصلہ بڑھایا، انہیں ایمان و یقین کا سبق دیا، توکل کی تلقین کی، چنانچہ اس کا یہ اثر ہوا کہ کانپتے ہوئے دل اور لڑکھڑاتے ہوئے قدم جمنے لگے اور زندگی معمول پر آگئی۔

علماء حقانی کا وہ گروہ جو تحریکِ پاکستان کے لیے ہراول دستے کا کام دے رہا تھا اور ان کی مساعی کے نتیجے میں یہ معرکہ کامیابی کی منزل کی طرف بڑھ رہا تھا ہمیں نہ ان کے اخلاص میں شبہہ ہے نہ ان کی حب الوطنی کو کبھی کسی نے مشکوک اور مشتبہ گردانا ہے ، اور جہاں تک اسلام کی سربلندی اور آئینِ قرآن و سنت کے نفاذ کے ساتھ ان کی وابستگی کا تعلق ہے تو اس کا تو کہنا ہی کیا!! عیاں راچہ بیاں!!!

لیکن یہ بھی ایک تلخ اور افسوس ناک حقیقت ہے کہ ان حضرات نے پاکستان سے جو امیدیں وابستہ کی تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں اور نہ ان کے پورا ہونے کی بظاہر کوئی امید باقی ہے بلکہ ۱۹۷۱ء میں پاکستان کے دو لخت ہوجانے کے بعد بچے کھچے پاکستان کا وجود بھی معرضِ خطر میں پڑا نظر آرہا ہے ، کاش ! یہ نظر کا دھوکا ہو اور پاکستان محفوظ رہے ، مستحکم ہو اور فی الحقیقت اسلام کا قلعہ بنے ۔ آمین ثم آمین۔

سلوک و تصوف

آپ کو حضرت شیخ الہند کی بارگاہ میں جو اختصاص اور قربت حاصل تھی اس کی وجہ سے کسی دوسری جگہ بیعت ہونے کا کبھی خیال نہ آیا تھا چنانچہ حضرت شیخ الہند سے بیعت کی درخواست کی اور بہت کوشش بھی کی لیکن حضرت نے حکم دیا کہ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت کی جائے ، جی نہ چاہنے کے باوجود تعمیلِ ارشاد کے لیے مدینہ منورہ روانگی سے پہلے گنگوہ حاضری دی اور مولانا حبیب الرحمن عثمانی نے یہ کہہ کر کہ مولوی صدیق احمد صاحب نے اپنے دونوں بھائی مولوی سید احمد اور مولوی حسین احمد کو بیعت ہونے کے لیے بھیجا ہے وہ حاضر ہیں، بیعت کی درخواست کی حضرت نے فوراً بیعت فرمالیا اور فرمایا کہ میں نے بیعت تو کرلیا اب تم مکہ معظمہ جارہے ہو وہاں حضرت قطب عالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس سرہ العزیز موجود ہیں ان سے عرض کرنا وہ ذکر تلقین فرمادیں گے ۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ بیعت بادلِ ناخواستہ ہوئی تھی مگر اس کے آثارِ مبارکہ میں نے اپنے اندر اسی دن سے محسوس کیے ۔

حضرت حاجی صاحب کی خدمت میں مکہ مکرمہ حاضری ہوئی اور عرض کیا کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے ہم دونوں کو بیعت تو کرلیا تھا مگر یہ فرمایا تھا کہ تلقینِ ذکر حضرت سے حاصل کرنا۔ تو آپ نے "پاس انفاس" کی تلقین فرمائی اور فرمایا کہ روز صبح کو آکر یہاں بیٹھا کرو اور اس ذکر کو کرتے رہو۔ اس کے بعد مدینہ منورہ پہنچ کر کچھ عرصے کے بعد حاجی صاحب کا تو انتقال ہوگیا لیکن تقریباً ڈیڑھ سال یا کچھ زائد حضرت

حاجی صاحب کی تلقین و تعلیم کے مطابق سلسلۂ ذکر جاری رہا اس دوران رؤیائے صالحہ اور مبشرات کا عجیب وغریب سلسلہ جاری ہوا اور حضرت گنگوہیؒ سے تعلق میں دن بدن اضافہ ہوتا رہا، حضرت کے ساتھ مکاتبت بھی رہی اس اثناء میں حضرت گنگوہیؒ نے ہندوستان طلب فرمایا آپ انتہائی ناسازگار حالات میں بیش ازقیاس و گمان سفر کی صعوبتیں برداشت کرتے ہوئے گنگوہ پہنچے تقریباً ۳ ماہ گنگوہ میں قیام ہوا حضرت گنگوہیؒ نے مراقبہ ذاتِ بحت تجویز فرمایا، عصر کے بعد کی مجلس میں حاضر رہ کر اس مراقبہ پر عمل پیرا رہے۔ دوسرے تمام اوقات بھی عبادت و ریاضت و مراقبے میں مشغول رہ کر گذارے صرف ڈیڑھ ماہ گذرا تھا کہ حضرت گنگوہیؒ نے دستارِ خلافت سے نوازا، اس وقت حضرت شیخ الاسلام کی عمر کل ۲۳ برس تھی، پھر اس راہ میں اللہ تعالیٰ نے آپ پر کیا کیا لطف و احسان اور مہرو کرم کی نوازشہائے بے حد و حساب فرمائیں اُن کو اللہ جانے یا اس کا بندہ۔

حضرت شیخ الاسلام سے بلامبالغہ لاکھوں سعادت مند بیعت ہوئے اور ان کے عقائد و اعمال، اخلاق کی اصلاح ہوئی، رجوع کا یہ عالم تھا کہ بیک وقت کئی کئی سو آدمی بیعت ہوتے تھے، بانسکنڈی آسام کے آخری سفر میں تقریباً چھ ہزار آدمی بیک وقت سلسلے میں داخل ہوئے اور لاؤڈ اسپیکر پر بیعت کے کلمات کہلوائے گئے وہ خوش نصیب جو راہِ معرفت و سلوک کو طے کرکے واصل الی اللہ بنے اور مرتبۂ احسان پر فائز ہوئے ان کی تعداد ۱۶۷ ہے بھارت، بنگلہ دیش، برما، آسام، پاکستان اور جنوبی افریقہ وغیرہ تک تمام مقامات میں یہ فیض جاری و ساری ہے۔

حضرت شیخ الاسلام کی عزیمت و حمیت

آپ نے علماء اور اہلِ درس کے حلقے سے باہر قدم نکالا اور وقت کے اہم مسئلے کے لیے انگریزی حکومت کے عروج کے زمانے میں اعلانِ حق کرکے "کلمۃ حق عند سلطان جائر" کے افضل جہاد کا شرف حاصل کیا، مالٹا میں اور ہندوستان کی جیلوں میں برسوں رہ کر سنتِ یوسفی ادا کی اور دنیا کی عظیم ترین سلطنت کے مقابلہ میں سالہا سال سینہ سپر رہے، یہاں تک کہ آپ کا مقصد پورا ہوا پھر فرائض کی ادائیگی، نوافل و مستحبات کی پابندی، مخالف ماحول میں معمولات کی محافظت، وعدوں کا ایفاء اور دور دراز جلسوں اور اجتماعات میں شرکت اور اس کے لیے ہر طرح کی صعوبتیں برداشت کرنا مستقل عزیمت ہے، اسباق کی تکمیل، مہمانوں کی خدمت، مریدوں کی تربیت، بے شمار خطوط کا جواب دینا اس ضعف و پیری کے زمانے میں یہ سب امور آپ کی عزیمت و ہمت کی دلیل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے اپنی زندگی میں "إن اللہ یحب معالی الامور

ویکرہ سفسافہا" پر عمل کرکے دکھایا۔

حمیت آپ کی کتابِ زندگی کا نہایت روشن عنوان ہے اسی حمیت نے انگریزوں کی مخالفت کا جذبہ پیدا کیا، جس کی آسودگی اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک انگریز اس ملک سے چلے نہیں گئے۔ تحریکِ خلافت اور جمعیتِ علماء کی جدوجہد میں یہی روح کام کرتی رہی اور اسی نے آپ کو سدا جوان، مستعد اور سرگرم رکھا۔ یہی حمیت تھی جس نے برسوں آپ سے اسلام دشمن طاقتوں کے خلاف قنوتِ نازلہ اس جوش و ولولے کے ساتھ پڑھوائی کہ معلوم ہوتا تھا کہ محراب میں شگاف پڑجائیں گے۔

اسی طرح آپ کی صفات میں آپ کی انسانی بلندی ممتاز اور مسلّم ہے، پاکیزہ شخصیت، بے غرض جدوجہد، بے داغ زندگی اور مکارمِ اخلاق نے آپ کی ذات کو کھرا سونا اور سچّا موتی بنادیا تھا اور اخلاقی و طبعی بلندی کے اس مقام پر پہنچادیا تھا جس کے متعلق دورِ اول کے عرب شاعر نے کہا ہے۔

هجان الحی کالذهب المصفی

صبیحة دیمة یجنیه جان

(قبیلے کے شریف مرد ایسے کھرے سونے کی طرح ہیں جسے کسی بارش کی صبح کو زمین سے اٹھالیا جائے اور صاف کرلیا جائے)۔

کمالِ اخلاق کے ساتھ اپنے نفس سے بدگمانی، اس کے نقص کا استحضار و اعلان، انسانیت کی بلندی کی دلیل اور اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان نفسِ امارہ کی گرفت اور خود فریبی اور خود پرستی سے بلند ہوگیا ہے۔ یہ صفت شیخ الاسلام کی زندگی میں بہت نمایاں تھی اور یہ ان کا حال تھا قال نہ تھا۔

مہمان نوازی

حضرت شیخ الاسلام کا ساری زندگی "الید العلیا خیر من الید السفلی" پر عمل رہا۔ وہ بہت کم دوسروں کے ممنون ہوئے اور انھوں نے ایک عالم کو ممنون کیا، ان کا مہمان خانہ ہندوستان کے وسیع ترین مہمان خانوں میں اور ان کا دسترخوان ہندوستان کے وسیع ترین دستر خوانوں میں تھا اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا قلب اس سے بھی زیادہ وسیع تھا، بعض واقفین کا اندازہ ہے کہ پچاس مہمانوں کا روزانہ اوسط تھا، پھر اس میں ہر طبقے اور حیثیت کے لوگ ہوتے تھے، شیخ کی بشاشت، انتظام، مستعدی اور اہتمام بتلاتا تھا کہ ان کو کس قدر قلبی مسرت اور روحانی لذت حاصل ہورہی ہے۔

ضیافت، مہمان نوازی اور اطعامِ طعام ان کی روحانی غذا اور طبیعت ثانیہ بن گئی تھی، پھر مہمانوں

کے ساتھ وہ جس تواضع اور انکسار اور جس اعزاز و احترام کے ساتھ پیش آتے تھے اس کو دیکھ کر یہ شعر بے اختیار یاد آتا تھا:۔

وإنی لعبد الضیف مادام نازلاً
وما شیمةٌ لی غیرها تشبه العبدا

(میں مہمان کا غلام ہوں جب تک وہ میرے گھر مہمان رہے اور میرے اندر یہی ایک صفت ہے جس سے میں غلام معلوم ہوتا ہوں)۔

دارالعلوم دیوبند میں تدریس اور درسی خصوصیات

تقریباً تیس سال آپ نے دارالعلوم دیوبند میں بخاری شریف اور جامع ترمذی کا درس دیا۔
آپ کے درس کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ جب حضرت قراءت فرماتے تھے تو ابتداء میں خطبۂ مسنونہ کے بعد "فإن أصدق الحدیث کتاب الله و أحسن الهدی هدی محمد، و شر الأمور محدثاتها، وکل محدثة بدعة، وکل بدعة ضلالة، وکل ضلالة فی النار، و بالسند المتصل منا إلی الإمام الحافظ الحجة أمیر المؤمنین فی الحدیث أبی عبدالله محمد بن إسماعیل بن إبراهیم بن المغیرة بن بَرْدِزْبِه الجعفی البخاری رحمه الله تعالی و نفعنا بعلومه آمین" پڑھ کر باب کا آغاز "قال" سے کرتے تھے مثلاً "قال باب کیف کان بدء الوحی الخ" پڑھتے تھے پھر ہر حدیث کے ساتھ شروع میں "وبه قال حدثنا" پڑھا کرتے تھے۔

۲۔ سند کے اختتام پر صحابی کے نام کے ساتھ "رضی الله تعالی عنه و عنهم" فرماتے تھے، اور اس طرح دعا میں صحابی کے ساتھ سند کے تمام راویوں کو شریک کرلیا کرتے تھے۔

۳۔ حضرت کی تقریر نہایت سلیس، شستہ اور اس کی رفتار بہت دھیمی ہوتی تھی، ایک ایک لفظ واضح باآواز بلند زبان مبارک سے نکلتا تھا، مشکل مقامات نہایت سادہ طرز میں مثالیں دے کر حل فرماتے تھے۔

۴۔ جب کسی مسئلے میں حدیث میں توجیہ بیان فرماتے اور توجیہات متعدد ہوتیں تو ہر ایک توجیہ کو الگ الگ شمار کرتے تھے۔

۵۔ کتبِ حدیث کا مکمل سیٹ آپ کے پاس رکھا ہوتا تھا تمام فقہاء کے دلائل کو کتاب کھول کر سناتے، کسی امام کی دلیل کو حوالۂ کتب کے بغیر نہ چھوڑتے تھے۔

۶۔ سند پر حسبِ ضرورت بحث فرماتے اور علماءِ جرح و تعدیل کے اقوال نقل فرماتے تھے۔

۷۔ حضرت شیخ الاسلام میں وقار اور تواضع دونوں جمع تھے ان کے درس میں طالبِ علم ادب اور احترام کے ساتھ ہمہ تن متوجہ رہتا تھا، بایں ہمہ شفقت کا یہ عالم تھا کہ طلبہ کے دو ڈھائی سو کے مجمع میں اگر کوئی طالب علم سوال کرنا چاہتا تو آپ کی ہیبت اس کو سوال کرنے سے منع نہیں کرتی تھی۔

۸۔ حدیث کا مفہوم وضاحت کے ساتھ اس طرح سمجھاتے کہ وہ طلبہ کے ذہن نشین ہوجاتا تھا۔

۹۔ اگر حدیث پر کوئی اعتراض وارد ہوتا تو اعتراض کی تشریح فرما کر مستند قوی جوابات بیان کرتے تھے۔

۱۰۔ مشکل مقامات پر اگر ضرورت ہوتی تو نحوی ترکیب ذکر کرتے تھے، اور مشکل الفاظ کے حل کے ضمن میں شعراء کا کلام تائید میں پیش کرتے تھے۔

۱۱۔ فرضیتِ احکام کی تاریخ کا ذکر کرتے تھے۔

۱۲۔ دورانِ درس دلچسپ حکایات اور تاریخی واقعات سے بھی محظوظ فرماتے تھے۔

۱۳۔ فِرَقِ حقّہ اور فِرَقِ باطلہ کے عقائد کی دل نشین تشریح فرماتے اور پھر احقاقِ حق و ابطالِ باطل میں کوئی کسر نہ چھوڑتے تھے۔

۱۴۔ اختلافی مسائل میں ہر امام کے دلائل بیان فرما کر آخر میں مذہبِ احناف کی حدیث کے ساتھ مطابقت اس طرح بیان کرتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ حنفی مذہب احادیثِ نبویہ کے بالکل مطابق ہے اور امامِ اعظم ابوحنیفہؒ کو "تفقہ فی الدین" میں وہ کامل دستگاہ حاصل ہے جو کسی امامِ فقہ کو حاصل نہیں۔

۱۵۔ عقائد و ایمان کے مباحث بخاری کے درس میں بسط و تفصیل کے ساتھ ارشاد فرماتے تھے۔

۱۶۔ اخلاقی اور معاشرتی مسائل پر بھی سیر حاصل گفتگو فرمایا کرتے تھے۔

۱۷۔ ہندوستان اور عالمِ اسلام کے سیاسی مسائل پر بھی عموماً طلبہ کے سوالات کے جواب میں یا حدیثِ زیرِ درس کی مناسبت سے کلام فرماتے تھے۔

۱۸۔ مغازی کے درس کا خاص لطف یہ تھا کہ حضرت عرب کے جغرافیہ سے واقف تھے اس لیے مقاماتِ جہاد کا جغرافیہ بڑی وضاحت سے بیان کرتے تھے۔

۱۹۔ احادیثِ متعارضہ میں تطبیق کا پورا پورا اہتمام ہوتا تھا، خواہ تعارض روایت کرنے والوں کی وجہ سے پیش آیا ہو یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کا اختلاف ہو، پہلے تطبیق دی جاتی، وہ نہ ہو تو دلائل سے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا۔

۲۰۔ کتاب التفسیر میں مختصر آیات کو پوری تلاوت فرماتے۔

۲۱۔ بخاری جلد اول کا درس ابتداء میں تفصیلی ہوتا تھا، جلد دوم میں مغازی اور تفسیر کا درس تحقیقی ہوتا تھا، پھر علی سبیل السرد کتاب ختم ہوتی تھی یہاں سند یا لغت یا فقہی و کلامی مسائل سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا تھا۔

۲۲۔ کسی حدیث میں تصوف و احسان کا پہلو نکلتا ہوتا تو اس کے اثبات کے لیے حضرت کی تقریر کی روانی اور طبیعت کی جولانی دیدنی ہوتی، ایسا معلوم ہوتا کہ جیسے عنبر (مچھلی) کو تیرنے کے لیے دریا مل گیا ہو، یا شاہین کو کھلی فضا۔ چنانچہ حدیثِ جبریل کی تشریح کے وقت طلبہ کو ایسا لگتا کہ بلبل چہک رہا ہو جیسے گلشن میں۔ مذکورہ بالا حدیث کے جزء "فإن لم تکن تراہ" کی توجیہات بیان کرتے ہوئے فرمایا: تیسری توجیہ یہ ہے کہ "لم تکن" میں "کان" تامّہ مراد لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ اگر تم کو فنا کا مقام حاصل ہوجائے تو تم اللہ تعالی کو دیکھ لو گے یہ غلبۂ حال کی ایک کیفیت ہوتی ہے کثرتِ ذکر سے جب قوتِ متخیلہ سے تمام چیزوں کا شعور جاتا رہے حتی کہ نہ ذکر کا شعور باقی رہے نہ ذاکر کا احساس، بلکہ صرف مذکور کا شعور رہ جائے (اس کو فناء الفناء کہتے ہیں) تو ذکر اور ذاکر کے شعور کی نفی جو کثرتِ ذکر سے حاصل ہوئی ہے "فإن لم تکن" ہے اور صرف مذکور (خدائے پاک) کا شعور "تراہ" ہے لیکن یہ غلبۂ حال کی کیفیت ہے حقیقت نہیں، منصور کو یہی مرتبہ حاصل ہوگیا تھا جو اس نے "أنا الحق" کا نعرہ لگایا اس کے باوجود منصور نے عبادت ترک نہیں کی وہ برابر مصروف عبادت رہا اس سے ظاہر ہے کہ یہ کیفیت غلبۂ حال کی کیفیت تھی حقیقت سے اس کا تعلق نہیں، حدیث میں آتا ہے کہ بندہ نوافل کے ذریعہ ایسی ترقی کرتا ہے اور اللہ تعالی سے اتنا قریب ہوجاتا ہے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہوجاتا ہے جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کی نظر اللہ کی نظر بن جاتی ہے جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کی سمع اللہ کی سمع بن جاتی ہے جس سے وہ سنتا ہے، یہاں بھی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے، حضرت فرماتے تھے کہ ایسی حالت آجانے پر اللہ تعالی اپنے بندے کی ایسی ناز برداری کرتے ہیں جیسے باپ بچے کی۔

۲۳۔ ترمذی کا درس از اول تا آخر پوری تحقیق اور بسط کے ساتھ ہوتا تھا۔

۲۴۔ حضرت کے درس میں سماع من الشیخ اور قراءت علی الشیخ دونوں کا دستور تھا ابتداء میں عموماً قراءت علی الشیخ ہوتی تھی، طالب علم پڑھتا تھا، آخر سال میں عصر و عشاء کے بعد سماع من الشیخ ہوتا تھا حضرت خود قراءت فرماتے تھے سال کے بالکل آخر میں امتحان سالانہ کے بعد جب بخاری کو ختم کرنا ہوتا تھا۔ اور طریقِ سرد اختیار کیا جاتا تھا تو چند طلبہ مقرر ہوتے تھے وہ قراءت کرتے تھے جس سال تقسیم ہند سے پہلے احقر شریکِ درس تھا تو سالانہ امتحان کے بعد تقریباً چوبیس پچیس پارے سات آٹھ دن میں پڑھ کر کتاب ۲۸ر

شعبان کو ختم ہوئی تھی۔

تصانیف

۱۔ نقش حیات (۲ جلد) یہ آپ کی خودنوشت سوانح حیات ہے جس میں آپ کے خاندانی حالات، ایامِ تعلیم، ہجرتِ مدینہ منورہ وغیرہ اور اپنے شیخ کے ساتھ مالٹا کی اسارت کے حالات مذکور ہیں ان باتوں کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی سیاسی تاریخ خصوصاً انگریزوں کی چالبازی اور ان کی سیاسی فریب کاریوں پر سیر حاصل تبصرے ہیں۔

۲۔ الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب یہ کتاب مولانا احمد رضا خان بریلوی پر رد ہے جنھوں نے اکابر علماء کی تکفیر کی تھی۔

۳۔ آپ کے مکاتیب جو "مکتوباتِ شیخ الاسلام" کے نام سے ۴ جلدوں میں چھپے ہیں۔

۴۔ معارفِ مدینہ یہ آپ کے درسِ ترمذی شریف کی تقریر ہے جو دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔

۵۔ اسیرِ مالٹا۔

۶۔ مودودی دستور کی حقیقت۔

۷۔ عمل و عقیدہ۔

۸۔ متحدہ قومیت وغیرہ۔

ازواج و اولاد

پہلا عقد ۱۳۱۲ھ میں زمانہ طالبِ علمی میں ۱۶ برس کی عمر میں ہوا، اہلیہ محترمہ مدینہ منورہ میں ۱۳۲۶ھ میں فوت ہوئیں، ان سے ایک لڑکی زہرہ پیدا ہوئی جس کا انتقال ۱۳۲۷ھ میں دمشق میں ہوا۔ دوسرا نکاح حافظ زاہد حسن مرحوم کی صاحبزادی سے ہوا جن سے دو صاحبزادے الطاف احمد اور اشفاق احمد پیدا ہوئے۔ اہلیہ محترمہ اور دونوں بچوں کا انتقال اسارتِ مالٹا کے زمانے میں مدینہ منورہ میں ہوا۔ تیسرا نکاح دوسری اہلیہ کی چھوٹی بہن سے ہوا جن سے مولانا محمد اسعد اور ایک صاحبزادی پیدا ہوئیں، صاحبزادی کا انتقال بچپن میں سلہٹ میں اور اہلیہ محترمہ کا انتقال ۱۳۵۵ھ میں دیوبند میں ہوا۔ چوتھا نکاح تایا زاد بھائی محمد بشیر صاحب کی

بیوہ لڑکی سے ہوا جن سے سات اولادیں ہوئیں چھوٹے صاحبزادے کی ولادت کے وقت حضرت کی عمر تقریباً اسی برس تھی۔

وصال کے وقت آپ کے تین صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں تھیں۔ مولانا محمد اسعد۔ مولانا محمد ارشد۔ مولانا محمد اسجد۔ ریحانہ۔ عمرانہ۔ صفوانہ۔ فرحانہ سلّمھم اللہ تعالیٰ وحفظھم۔

مولانا محمد اسعد مدنی صدر جمعیتِ علماءِ ہند، مولانا محمد ارشد مدنی استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند، مولانا محمد اسجد مدنی ناظمِ جمعیتِ علمائے ہند ماشاء اللہ خلف الصدق اور صاحب اولاد ہیں۔

یا أیتھا النفس المطمئنة ارجعی إلی ربک راضیة مرضیة

نصف جولائی ۱۹۵۷ء دورانِ سفر تنفس کی تکلیف شروع ہوئی سفر منقطع فرما کر دیوبند واپس آگئے سلسلۂ مرض جاری رہا اور تنفس کی تکلیف عارضۂ قلب میں تبدیل ہوگئی، دوا، علاج اور پرہیز کا سلسلہ بھی جاری رہا، اور ملاقاتوں، عبادات اور سبق کا معمول بھی برقرار رہا، ۲۸ محرم ۱۳۷۷ھ مطابق ۲۵ اگست ۱۹۵۷ء کو بخاری شریف کا آخری درس دیا اس کے بعد مرض کی شدت میں اضافہ ہی ہوتا رہا، طبیب، ڈاکٹر جمع ہوتے رہے، دوائیں، علاج اور غذائیں تجویز ہوتی رہیں، کبھی افاقے کی صورت بھی پیدا ہوئی مگر "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" آخر ۱۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۷ھ مطابق ۵ دسمبر ۱۹۵۷ء کو ظہر سے پہلے شیخ الاسلام والمسلمین، آیۃٌ من آیاتِ رب العالمین، جانشینِ شیخ الہند، خلیفۂ مجاز قطبِ عالم مولانا رشید احمد گنگوہی، یادگارِ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی، نقیبِ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی شیخنا وسندنا مولانا سید حسین احمد مدنی، بے اندازہ خلقِ خدا کو خیرباد کہتے ہوئے رفیقِ اعلیٰ سے جاملے۔ إنا للہ وإنا إلیہ راجعون:

آسمان را حق بود گر خوں ببارد بر زمین (۶)

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حضرت شیخ الہند کی ولادت ۱۲۶۸ھ مطابق ۱۸۵۱ء میں جنگ آزادی سے چھ سال پہلے ہوئی۔

آپ کے والد حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نہایت متبحر عالم، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھیوں میں سے اور دیوبند کے شیوخ میں سے تھے، علمِ ادب سے خصوصی مناسبت تھی، عربی دواوین

(۶) یہ تمام حالات نزھۃ الخواطر (ج ۸) پرانے چراغ، مشاہیر علماء دیوبند، چراغِ محمد اور شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی سے ماخوذ ہیں۔

پر آپ کے حواشی معروف و مقبول ہیں۔

آپ کی تصانیف میں ❶ التعلیقات علی السبع المعلقات ❷ تسہیل البیان فی شرح الدیوان للمتنبی ❸ تسہیل الدراسة شرح دیوان الحماسة ❹ الإرشاد إلی قصیدة بانت سعاد ❺ عطر الوردة شرح قصیدة البردة اور ❻ تذکرة البلاغہ ہیں، اس آخری کتاب میں آپ نے فن معانی وبیان کو نہایت خوبی سے اردو زبان میں بیان کیا ہے اور "معانی" کے قواعد وضوابط کی مثالیں اردو کے اساتذہ کے کلام سے پیش کر کے کمال کیا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ابتدائی تعلیم مکتب میں حاصل کی، قرآن کریم میاں جی منگلوری صاحب سے، فارسی کی ابتدائی کتابیں مولوی عبداللطیف صاحب سے اور عربی کی ابتدائی کتب اپنے چچا مولوی مہتاب علی صاحب سے پڑھیں۔

۱۲۸۳ھ میں جبکہ آپ کی عمر پندرہ سال تھی مدرسہ عربیہ دیوبند کی بنیاد پڑی، اس کے سب سے پہلے استاذ "ملّا محمود" تھے اور سب سے پہلے طالب علم "محمودِ حسن" گویا دیوبند کا افتتاح محمودَین سے ہوا، دیوبند میں آپ کے دوسرے اساتذہ مولانا سید احمد دہلوی اور مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمہما اللہ تعالیٰ ہیں۔

۱۲۸۶ھ میں کتبِ صحاحِ ستہ اور بعض دیگر کتب حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے شروع کیں، سفر وحضر میں ساتھ رہ کر رفتہ رفتہ ۱۲۸۹ھ یا ۱۲۹۰ھ میں تمام کتابیں ختم کیں، اگلے ہی سال آپ کا "معینِ مدرس" کے طور پر تقرر ہوا، ابتداءً یہ تقرر اعزازی طور پر بلا تنخواہ تھا، مگر دوسرے سال ہی ان کو مدرسِ چہارم بنادیا گیا، پھر کچھ عرصہ کے بعد جبکہ حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا وصال ہوچکا تھا، ان کے بعد مولانا سید احمد صاحب دہلوی صدر مدرس بنے، وہ دارالعلوم سے مستعفی ہوکر بھوپال چلے گئے تو آپ کو ۱۳۰۸ھ میں صدارتِ تدریس تفویض کی گئی۔ آخر عمر تک صدارتِ تدریس کے اس منصب پر فائز رہے۔

حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے مسلسل چالیس برس تک درسِ حدیث دیا اور اس دوران آٹھ سو ساٹھ اعلیٰ استعداد کے صاحبِ طرز عالمِ دین، فاضلِ علوم اور ماہرینِ فنون پیدا کیے، آپ کا درس حدیث اس دور میں امتیازی شان رکھتا تھا اور مرجعِ علماء تھا، آپ کو علماءِ عصر نے "محدث عصر" تسلیم کیا۔

آپ کے تلامذہ

آپ کے ممتاز ترین تلامذہ میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، شیخ الاسلام حضرت۔

مولانا سید حسین احمد مدنی، امام العصر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری، مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب، علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الادب مولانا اعزاز علی، مولانا سید فخرالدین مراد آبادی، حضرت مولانا عزیر گل وغیرہ حضراتِ اکابر رحمہم اللہ تعالی ہیں۔

حضرت شیخ الہند اور تحریک آزادی اور وفات

۱۸۵۷ء میں حضرت شیخ الہندؒ کی عمر چھ سال تھی، یہ مسلمانانِ ہند کے لیے جنگِ آزادی کا سال تھا جس کو انگریزوں نے "غدر" کا نام دیا تھا، یہ جنگِ آزادی ناکام ہوئی اس کے بعد جو مظالم انگریزوں نے مسلمانوں پر ڈھائے، وہ تمام ظلم وستم کی کارروائیاں حضرت شیخ الہند کی نظروں میں تھیں، آپ ان کے عینی شاہد تھے، اس طرح آپ کی انگریز دشمنی ورثہ کے ساتھ ساتھ عینی شہادت کی بنیاد پر علی وجہ البصیرہ تھی، چنانچہ جہاں ظاہراً ہمہ تن درس وتدریس میں آپ مصروف رہے وہاں آپ اپنے اکابرین کے مشن کو مکمل کرنے اور جہاد کی تیاری میں بھی مصروف رہے، آپ نے ہندوستان کو انگریزوں کے پنجۂ استبداد سے آزاد کرانے کے لیے ایک جامع منصوبہ بنایا جس کے لیے بہت پہلے سے تیاری کی، اپنے شاگردوں کا جال پھیلایا ایک طرف شمالی حدود اور افغانستان سے رابطہ ہوا تو دوسری طرف خلافتِ عثمانیہ کے ساتھ بات چیت طے ہوگئی آپ نے اس سلسلہ میں حجاز مقدس کا سفر کیا، ۱۳۳۳ھ میں آپ حجاز تشریف لے گئے، وہاں ترکی کے والی غالب پاشا سے ملاقات کی، مدینہ منورہ میں وزیرِ حرب انور پاشا اور افواجِ عثمانی کے سربراہ جمال پاشا سے ملاقات کی، ان سے انگریزوں کو ہندوستان سے نکالنے اور مسلمانانِ ہند کی مدد کے سلسلے میں مکمل بات چیت طے ہوگئی، ان سے ایک خفیہ تحریر بھی لے لی۔ آپ کا ارادہ تھا کہ ایران کے راستہ سے ہندوستان کے شمالی حدود کے آزاد علاقوں میں ٹھہریں اور وہیں سے بھرپور تحریک چلائیں، لیکن انگریزوں کو اس کارروائی کی مُن گُن لگ گئی، اس وقت مکہ کا گورنر شریف حسین تھا جس نے خلافتِ عثمانیہ سے بغاوت کرکے انگریزوں کے ساتھ ساز باز کرلی تھی، چنانچہ اس کے ذریعہ انگریزوں نے حضرت شیخ الہند اور آپ کے رفقاء کو گرفتار کرلیا اور پھر براستہ مصر مالٹا پہنچا دیے گئے، وہاں آپ ۱۳۳۸ھ تک قید کی مشقت صبرواستقلال کے ساتھ برداشت کرتے رہے ۱۳۳۸ھ میں آپ کو رہائی ملی۔

ہندوستان پہنچنے پر اہلِ ہند نے آپ کا زبردست استقبال کیا، آپ اہلِ ہند کے دلوں کے مالک بن چکے تھے، لوگ پروانہ وار آپ کی زیارت کے لیے آرہے تھے، چنانچہ آپ کی اہلِ ہند میں مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ "شیخ الہند" کا لقب آپ کے نام پر غالب آگیا، عوام وخواص میں آپ اس

لقب سے مشہور ہوگئے، آپ کو جیل کی مشقتوں نے اور پھر مسلسل بیماریوں نے کافی کمزور کردیا تھا۔ آپ کے قویٰ جواب دے رہے تھے لیکن آپ نے ان تکالیف کی پروا نہ کی، اور ہندوستان کے تمام شہروں کا دورہ کرنا شروع کردیا، تقریریں کیں، انگریزی حکومت کے بائیکاٹ کا حکم دیا، اسی دوران دہلی تشریف لائے اور یہیں ۸ربیع الاول ۱۳۳۹ھ کو آپ خالقِ حقیقی سے جا ملے، آپ کو دیوبند لاکر اپنے استاذ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے پہلو میں دفن کیا گیا۔

مؤرخِ ہند علامہ عبدالحی حسنی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "نزھة الخواطر" میں آپ کا جو صوری و معنوی نقشہ کھینچا گیا ہے وہ بہت جامع ہے، فرماتے ہیں:۔

"کان مولانا محمود حسن آیة باهرة فی علو الهمة وبعد النظر والأخذ بالعزیمة، وحبّ الجهاد فی سبیل الله، قد انتهت إلیه الإمامة فی العصر الأخیر فی البغض لأعداء الإسلام والشدة علیهم، مع ورع وزهادة وإقبال إلی الله بالقلب والقالب، والتواضع، والإیثار علی النفس، وترک التکلّف، وشدّة التقشف، والانتصار للدین والحق، وقیام فی حق الله، وکان دائم الابتهال، قوی التوکل، ثابت الجأش، سلیم الصدر، جید التفقه، جید المشارکة فی جمیع العلوم العقلیة والنقلیة، مطلعاً علی التاریخ، کثیر المحفوظ فی الشعر والأدب، صاحب قریحة فی النظم، واضح الصوت، موجز الکلام فی إفصاح وبیان، تمتاز دروسه بالوجازة والدقة والاقتصار علی اللب، کثیر الأدب مع المحدثین والأئمة المجتهدین، لطیفاً فی الرد والمناقشة، کان قصیر القامة، نحیف الجثة، أحمر اللون، کث اللحیة فی توسط، غیر متکلف فی اللباس، عامته من الکرباس الثخین، وقور فی المشی والکلام، تلوح علی مُحیّاه أمارات التواضع والهمّ، وتشرق أنوار العبادة والمجاهدة، فی وقار وهیبة، مع بِشر وانبساط مع التلامیذ والإخوان۔"

تصانیف

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی زیادہ تصانیف نہیں کیونکہ ابتدائی پچیس تیس سال تو درس وتدریس میں مشغول رہے اور اس کے بعد کی زندگی مجاہدانہ سرگرمیوں میں مصروف نظر آتی ہے، تاہم جس قدر بھی آپ کی یادگار کتابیں ہیں وہ درج کی جاتی ہیں:۔

۱۔ ادلۂ کاملہ:

یہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی سب سے پہلی تصنیف ہے، اس کا دوسرا نام "اظہار حق"

ہے ، اس کتاب کی وجہِ تالیف یہ ہے کہ مولانا محمد حسین بٹالوی نے مذہبِ حنفیہ پر اعتراض کرتے ہوئے ایک اشتہار شائع کیا تھا اور ہندوستان بھر کے حنفیوں کو چیلنج کردیا تھا کہ رفعِ یدین، قراءتِ فاتحہ خلف الامام، آمین بالجہر وغیرہ دس مسئلوں کو اگر کوئی حنفی عالم قرآن اور حدیث سے ثابت کرے تو ہر مسئلہ کے عوض دس روپیہ انعام پائے گا، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذِ مکرم کی اجازت واشارہ سے قلم اٹھایا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے نہایت مدلّل جواب تحریر فرمایا، ساتھ ہی گیارہ اعتراضات غیر مقلدوں کے مسلک پر قائم کردیے۔

۲۔ ایضاح الأدلّہ

یہ "مصباح الأدلہ" مصنفہ محمد احسن امروہی کا جواب ہے۔

۳۔ احسن القِریٰ فی توضیح اوثق العریٰ

اس رسالہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ گاؤں میں جمعہ کی نماز جائز نہیں۔

۴۔ جہد المقل فی تنزیہ المعزو المذل

مولانا احمد حسن پنجابی نے "امکانِ کذب" کے مسئلہ میں حضرت شاہ اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے معتقدین علماء پر سخت ترین اعتراضات کیے تھے ، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ان اعتراضات کا نہایت محکم اور مُسکِت جواب تحریر فرمایا ہے۔

۵۔ افاداتِ محمود

یہ رسالہ آپ کے دو مضمونوں کا مجموعہ ہے۔

۶۔ الابواب والتراجم

یہ رسالہ بخاری شریف کے چند تراجمِ ابواب کی مختصر مگر جامع شرح ہے ، یہ اسارتِ مالٹا کی یادگار ہے۔

۷۔ حاشیۂ مختصر المعانی

۸۔ تصحیح وتعلیقاتِ سننِ ابی داؤد

۹۔ فتاویٰ

۱۰۔ کلیاتِ شیخ الهند

۱۱۔ مکتوباتِ شیخ الهند

۱۲۔ ترجمۂ قرانِ کریم وتفسیری حواشی تا سورہ نساء

یہ ترجمہ حضرت کا بہت بڑا علمی کارنامہ ہے جس کی افادیت اور عمومیت ہند وپاک سے متجاوز ہے، سورۂ نساء تک حواشی بھی آپ کے قلم سے ہیں، باقی آپ کے قابلِ فخر شاگرد شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مکمل کیے۔ (۱)

قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

عالمِ اَجلّ، شیخِ کبیر، حجۃ الاسلام محمد قاسم بن اسد علی بن غلام شاہ بن محمد بخش صدیقی نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، قصبہ "نانوتہ" میں ۱۲۴۸ھ مطابق ۱۸۳۲ء یا ۱۸۳۳ء میں پیدا ہوئے آپ کا تاریخی نام "خورشید حسین" ہے۔

تعلیم

ابتدائی تعلیم وطنِ مالوف میں حاصل کی، مکتبی تعلیم کے بعد آپ کو دیوبند پہنچا دیا گیا، یہاں کچھ دنوں مولوی مہتاب علی (حضرت شیخ الهند کے چچا) سے عربی شروع کی، پھر کچھ عرصہ بعد اپنے نانا شیخ وجیہ الدین کے یہاں سہارنپور منتقل ہوگئے، نانا خود بھی صاحبِ علم اور فارسی کے اچھے جاننے والے تھے، اردو کے شاعر بھی تھے، ان کی صحبت کے علاوہ وہاں آپ نے مولوی محمد نواز سہارنپوری سے فارسی وعربی کی کچھ کتابیں پڑھیں، نانا کے انتقال کے بعد آپ سہارنپور سے نانوتہ واپس آگئے۔ ۱۲۵۹ھ کے آخر میں آپ کو مولانا

---

(۱) یہ تمام حالات "نزهة الخواطر" (ج۸ ص۳۶۵-۳۶۹) العناقید الغالیة (ص۹۴-۹۸) اور "مشاہیرِ علمائے دیوبند (ج۱ ص۵۱۵-۵۲۶) سے ماخوذ ہیں، تفصیلی حالات وکمالات کے لیے ملاحظہ ہو "حیاتِ شیخ الهند" از حضرت میاں سید اصغر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

مملوک علی نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے ساتھ دہلی لے گئے، وہاں کافیہ اور دوسری کتابیں پڑھیں، بعدازاں آپ کو دہلی کالج میں داخل کردیا گیا، دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا مملوک علی رحمۃ اللہ علیہ سے منطق وفلسفہ وکلام کی کتابیں میرزاہد، قاضی مبارک، صدرا، شمس بازغہ وغیرہ ان کے مکان پر پڑھ چکے تھے.... آخر میں اس حلقۂ درس میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن وحدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی مسندِ علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ رونق افروز تھے، ان سے علمِ حدیث کی تحصیل کی، زمانۂ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت علم وفضل اور فہم وفراست کی شہرت عام ہوگئی تھی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد ذریعۂ معاش اور مشغلۂ تدریس

تحصیلِ علم کے بعد مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ذریعۂ معاش کے لیے حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کے مطبعِ احمدی دہلی میں اپنے لیے تصحیحِ کتب کا کام اختیار کیا، اسی زمانے میں حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کی فرمائش پر صحیح بخاری کے آخری چند سیپاروں کا حاشیہ بھی تحریر فرمایا۔

آپ کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ آپ نے درس وتدریس کو کبھی حصولِ معاش کا ذریعہ نہیں بنایا، دولت مند نہ ہونے کے سبب سے مجبوراً حصولِ معاش کے لیے ملازمت اختیار کی، مگر تعلیم پر اجرت لینے کے بجائے مطبع میں تصحیحِ کتب کا کام کیا، اور پھر تنخواہ میں بھی عام روش کے برخلاف اضافے کے بجائے تخفیف پر اصرار فرماتے تھے اور اس قدر کم تنخواہ پر قناعت فرماتے جس میں بدقّت اور بمشکل گذر کیا جاسکے، وقت کا بڑے سے بڑا عہدہ جو کسی ہندوستانی کو دیا جاسکتا تھا وہ بقولِ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ آپ کی چشم وابرو کے ادنیٰ اشارہ پر مل سکتا تھا، مگر آپ نے تعلیمی ملازمت قبول کرنا پسند نہیں فرمایا۔

تصحیحِ کتب کا یہ کام آخر تک رہا، اس کے ساتھ ساتھ درس وتدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا، صحاحِ ستہ کے علاوہ مثنویِ مولانا روم اور دوسری کتابیں بھی پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرسہ کے بجائے مطابع کی چہاردیواری، مسجد یا مکان پر ہوتا تھا، جہاں خاص خاص تلامذہ زانوئے ادب تہ کرتے تھے، آپ کے فیضِ تعلیم نے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی، مولانا احمد حسن امروہی اور مولانا فخرالحسن گنگوہی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ جیسے باکمال نامور علماء کی ایسی جماعت پیدا کی جس کی نظیر حضرت شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد نظر نہیں آتی۔

جنگِ آزادی اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

۱۸۵۷ء میں جب جنگ آزادی شروع ہوئی تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو شاملی محاذ کا سپہ سالار مقرر کیا، آپ نے اس میں مردانہ وار حصہ لیکر شاملی ضلع مظفر نگر کی تحصیل فتح کرڈالی مگر اس وقت کے بگڑے ہوئے سیاسی حالات نے شاملی سے آگے بڑھنے کا موقعہ نہ دیا .... اس کے بعد گرفتاریوں کا سلسلہ شروع ہوا، احباب لے بہت زیادہ اصرار پر ایک مکان میں روپوش ہوگئے، لیکن تین دن کے بعد نکل کر کھلے بندوں پھرنے لگے، اور فرمانے لگے کہ تین دن سے زیادہ روپوش رہنا سنت سے ثابت نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے موقعہ پر تین روز ہی روپوش تھے، ایک دفعہ آپ دارالعلوم کی چھتّے والی مسجد میں تھے کہ پولیس کے کارندے آپہنچے آپ مسجد میں ٹہل رہے تھے کہ کپتان نے پوچھا "مولانا قاسم کہاں ہیں؟" آپ نے فوراً ایک قدم ہٹ کر فرمایا کہ "ابھی یہیں تھے دیکھ لیجیے" کپتان غریب دیکھ بھال میں مصروف ہوا اور آپ غایت اطمینان سے مسجد سے باہر نکل آئے اور پولیس کے گھیرے میں سے گذرتے ہوئے دوسری قریب کی مسجد شاہ رمزالدین کی طرف روانہ ہوگئے، کپتان مسجد سے باہر نکلا اور حضرت کو جاتے ہوئے دیکھ کر بولا کہ مولانا تو یہی معلوم ہوتے ہیں جو جارہے ہیں۔ پولیس ادھر چلی اور مسجد شاہ رمزالدین کا محاصرہ کرلیا، حضرت وہاں سے نکلے اور پولیس کے جتھے میں سے گذرتے ہوئے کسی اور مسجد میں پہنچ گئے، غرض پولیس کا چکر اور حضرت کا یہ دور عرصہ تک جاری رہا مگر بحفاظتِ الٰہی پولیس حضرت پر قابو نہ پاسکی۔

دارالعلوم دیوبند اور تحفّظِ اسلام کی خدمات

جنگِ آزادی کی ناکامی کے بعد دیوبند کے اکابر کے مشورہ سے دین کے تحفظ کی خاطر ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء میں "دارالعلوم دیوبند" کا افتتاح عمل میں آیا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا پہلا مدرس حضرت مولانا ملا محمود دیوبندی کو مقرر فرمایا اور پھر اس کے لیے رہنما اصول وضع فرمائے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا سب سے بڑا اور عظیم کارنامہ ہندوستان میں علومِ دینیہ کی نشأۃِ ثانیہ کے لیے تعلیمی تحریک کا احیاء اور مدارس دینیہ کے لیے وہ رہنما اصول وضع کرنا ہے جن پر مدارسِ دینیہ کی بقا کا انحصار ہے، ان کی توجہ اور ترغیب سے مختلف مقامات پر دینی مدارس جاری ہوگئے، اور پھر یہ سلسلہ آج تک جاری ہے، دینی مدارس نے حفاظتِ اسلام کے باب میں جو شاندار خدمات انجام دیں وہ کسی سے مخفی نہیں۔

اعلائے کلمۂ اسلام اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

ہندوستان میں انگریزی اقتدار کے دوش بدوش عیسائیت نے بھی بڑا فروغ حاصل کیا تھا اور ہر ممکن صورت سے ہندوستان کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کو عیسائی بنانے کی زبردست کوشش کی گئی، ۱۸۵۷ء کے بعد تو اس سلسلے کو بڑی وسعت حاصل ہوئی، پادری بازاروں، میلوں اور عام مجمعوں میں اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات کرنے لگے، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے دلّی کے قیام کے زمانے میں جب یہ صورتحال دیکھی تو اپنے شاگردوں سے فرمایا کہ وہ بھی اسی طرح کھڑے ہوکر بازاروں میں وعظ کہا کریں اور پادریوں کا رد کریں، ایک روز خود بھی بغیر تعارف اور اظہارِ نام کے مجمع میں پہنچے اور پادری تاراچند سے مناظرہ کیا اور اس کو سرِبازار شکست دی، یہ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ تا جمادی الثانیہ ۱۲۹۲ھ کے درمیان کا واقعہ ہے۔

میلہ خدا شناسی

انگریزی حکومت نے ایک خطرناک سازش یہ کی کہ ہندؤوں کو مسلمانوں کے مقابلے میں لاکھڑا کیا، ہندوستان میں مسلمانوں کو سیاسی اہمیت حاصل رہی تھی، انگریزوں نے اپنی پالیسی کے تحت ہندوؤں کو بڑھایا اور مسلمانوں کو گھٹایا، جب معاشی وسیاسی میدان میں ہندو آگے بڑھ گئے تو ان کو مذہبی برتری کی راہ سجھائی اور ہندوؤں کو مسلمانوں کے مقابلے میں مناظرہ کے لیے تیار کیا اور اس کے مواقع بہم پہنچائے گئے کہ ہندو مسلمانوں سے کھلے عام مناظرے کریں۔

شاہجہاں پور (یوپی) کے قریب چاندا پور گاؤں میں وہاں کے زمیندار پیارے لال کبیر پنتھی، پادری نولس کی سربراہی اور رابرٹ جارج کلکٹر شاہجہاں پور کی تائید واجازت سے مئی ۱۸۷۶ء کو ایک میلۂ خدا شناسی منعقد ہوا، جس میں عیسائی ہندو اور مسلمان تینوں مذاہب کے نمائندوں کو بذریعۂ اشتہارات دعوت دی گئی کہ وہ اپنے اپنے مذاہب کی حقانیت کو ثابت کریں، مولانا محمد منیر نانوتوی اور مولوی الٰہی بخش رنگین بریلوی کی تحریک پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، مولانا محمود حسن، مولانا رحیم اللہ بجنوری اور مولانا فخرالحسن کے ہمراہ اس میلے میں پہنچے، ان کے علاوہ دوسرے نامور علماء بھی شریک ہوئے اور انھوں نے تقریریں کیں جس کا خاطر خواہ اثر ہوا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ابطالِ تثلیث وشرک اور اثباتِ توحید میں ایسا بیان کیا کہ حاضرینِ جلسہ خواہ مخالف ہوں یا موافق سب مان گئے۔

دوسرے سال مارچ ۱۸۷۷ء میں یہ میلہ پھر منعقد ہوا، اس مرتبہ منشی اندرمن مراد آبادی اور آریہ

سماج کا بانی پنڈت دیانند بھی شریک ہوئے، پادری نولس نے ایک دوسرے پادری اسکاٹ کو بھی بلایا تھا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر وجود، توحید اور تحریف کے موضوع پر ہوئیں اور نہایت کامیاب رہیں۔

رُڑکی کا مناظرہ

شوال ۱۲۹۴ھ مطابق ۱۸۷۷ء میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ علماءِ کرام کی ایک جماعت کے ساتھ حج کے لیے تشریف لے گئے، ربیع الاول ۱۲۹۵ھ میں واپس ہوئے، واپسی میں جدہ سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی طبیعت خراب ہوگئی، وطن آکر طبیعت کسی قدر سنبھل گئی مگر مرض رفع نہ ہوا، اسی سال شعبان ۱۲۹۵ھ میں رڑکی سے اطلاع ملی کہ پنڈت دیانندجی یہاں پہنچے ہیں اور مذہبِ اسلام پر اعتراض کرتے ہیں۔ مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ باوجود کمزوری اور بیماری کے رُڑکی پہنچے، ہرچند چاہا کہ مجمعِ عام میں پنڈت جی سے گفتگو ہوجائے مگر وہ اس کے لیے تیار نہ ہوئے اور رُڑکی سے چلے گئے، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے ایماء پر حضرت مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی اور حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمہما اللہ تعالی نے عام جلسوں میں تقریریں کیں اور پنڈت جی کو چیلنج کیا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جلسۂ عام میں ان کے اعتراضات کے جواب دیے۔

اس کے بعد پنڈت جی میرٹھ پہنچے، انھوں نے وہاں بھی وہی انداز اختیار کیا، مسلمانانِ میرٹھ کی درخواست پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ میرٹھ تشریف لے گئے، پنڈت جی نے وہاں بھی گفتگو کرنا منظور نہ کیا مجبوراً حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے میرٹھ کے جلسۂ عام میں اپنی پرزور تقریر کے ذریعہ اعتراضات کے جواب دیے۔

اصلاحِ عقدِ بیوگان

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے عظیم الشان معاشرتی اور اصلاحی کارناموں میں سے ایک کارنامہ "عقدِ بیوگان" کی ترویج بھی ہے، تیرھویں صدی کے آخر تک عقدِ بیوگان بہت معیوب سمجھا جاتا تھا، لوگ اس کی شناعت کو محسوس کرتے تھے، مگر اس کو ختم کرنے کی کسی میں ہمت نہ تھی، حضرت سید احمد شہید، حضرت مولانا محمد اسمٰعیل شہید، حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی، حضرت مولانا مظفر حسین کاندھلوی، حضرت مولانا محمد احسن نانوتوی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہم اللہ تعالی کی مساعیِ جمیلہ سے عقدِ بیوگان کو خوب شیوع ہوا.... حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بیوہ بہن کو جو عمر میں ان سے بہت بڑی

تھیں اور بوڑھی ہوچکی تھیں نکاح پر آمادہ کرکے اس قبیح رسم کو اس طرح توڑ دیا کہ اب کوئی یہ بھی نہیں جانتا کہ یہاں کبھی یہ رسم موجود بھی تھی۔

تواضع اور استغناء

مزاج میں تواضع اور عجزوانکسار اس درجے کا تھا کہ علماء کی مخصوص وضع جبہ ودستار وغیرہ کا کبھی استعمال نہیں کیا، تعظیم سے بہت گھبراتے تھے، فرمایا کرتے تھے کہ "اس نام کے علم نے خراب کیا، ورنہ اپنی وضع ایسی خاک میں ملاتا کہ کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا" جن امور میں نمایاں ہونے کا موقعہ ہوتا ان سے عموماً دور رہتے تھے۔

پھر استغناء وتورّع کا یہ عالم تھا کہ سب کو معلوم ہے کہ دارالعلوم دیوبند آپ ہی کا ساختہ پرداختہ ہے مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا، شروع شروع میں اہلِ شوریٰ نے درخواست کی کہ آپ بھی اس مدرسہ کی مدرّسی قبول فرمایئے اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ بھی، مگر قبول نہ فرمایا اور کبھی کسی طور سے بھی ایک حبّہ تک مدرسہ سے لینے کے روادار نہ ہوئے، حالانکہ رات دن مدرسہ کی خوش اسلوبی میں مصروف رہتے اور تعلیم میں مشغول، اور اگر کبھی مدرسہ کے قلم دوات سے اپنا کوئی خط لکھ لیتے تو فوراً ایک آنہ مدرسے کے خزانہ میں داخل کردیتے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے شیخ سید الطائفہ
حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے سلوک کے منازل سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ پر بیعت ہوکر طے کیے اور تکمیلِ سلوک کے بعد چاروں سلسلوں میں ان کے مُجاز ہوئے۔

حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی نظروں میں آپ کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ درج ذیل جملوں سے لگایا جاسکتا ہے آپ فرماتے ہیں:۔

"جو آدمی کہ اس فقیر سے محبت اور عقیدت رکھتا ہے، مولوی رشید احمد صاحب سلّمہ اور مولوی محمد قاسم صاحب سلّمہ کو جو تمام کمالاتِ علومِ ظاہری اور باطنی کو

جامع ہیں بجائے میرے بلکہ مجھ سے بڑھ کر جانے، اگرچہ معاملہ برعکس ہے وہ بجائے میرے اور میں بجائے ان کے ہوتا، ان کی صحبت کو غنیمت جانی چاہیے ان جیسے آدمی اس زمانہ میں نایاب ہیں۔"

نیز فرماتے ہیں:۔

"اگر حق تعالیٰ مجھ سے دریافت کرے گا کہ امداداللہ! کیا لیکر آیا؟ تو مولوی رشید احمد اور مولوی قاسم کو پیش کردونگا کہ یہ لیکر آیا ہوں۔"

ایک دفعہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں مولانا اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ ہورہا تھا اور ان کے مناقب بیان کیے جارہے تھے حضرت نے مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اشارہ کرکے فرمایا کہ "مولانا اسمعیل تو تھے ہی، کوئی ہمارے اسمعیل کو بھی دیکھے۔"

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ
اپنے معاصر سرسید احمد خاں کی نظر میں

سرسید احمد خان حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے صرف ہمعصر ہی نہیں بلکہ استاذ الاساتذہ مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے خوشہ چینی میں بھی شریک تھے، پھر ان دونوں حضرات میں عقائد کے سلسلہ میں باقاعدہ مراسلت بھی ہوئی، مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں ان کی شہادت ایک وقیع اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

"لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص ان کی مثل ان تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے، مگر مولوی قاسم صاحب نے اپنی کمال نیکی، دینداری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کردیا کہ اس دلّی کی تعلیم وتربیت کی بدولت مولوی اسحٰق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اور زیادہ۔

ابتدا ہی سے آثار تقویٰ اور ورع اور نیک بختی اور خدا پرستی کے ان کے اوضاع اور اطوار سے نمایاں تھے، زمانۂ تحصیلِ علم میں جیسے کہ وہ ذہانت اور عالی دماغی اور فہم وفراست میں معروف ومشہور تھے ویسے ہی نیکی اور خداپرستی میں بھی زبان زداہلِ فضل وکمال تھے، ان کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کی صحبت نے اتباعِ سنت پر بہت

زیادہ راغب کردیا تھا اور حاجی امداداللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فیض صحبت نے ان کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنادیا تھا، خود بھی پابندِ شریعت وسنت تھے اور لوگوں کو بھی پابندِ شریعت اور سنت کرنے میں زائد ازحد کوشش کرتے تھے، بایں ہمہ عام مسلمانوں کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا.... وہ کچھ خواہش پیرومرشد بننے کی نہیں کرتے تھے، لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاعِ شمال ومغرب میں ہزارہا آدمی ان کے معتقد تھے اور ان کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

مسائلِ خلافیہ میں بعض لوگ ان سے ناراض تھے اور بعضوں سے وہ ناراض تھے مگر جہاں تک ہماری سمجھ ہے ہم مولوی محمد قاسم صاحب کے کسی فعل کو خواہ کسی سے ناراضی کا ہو خواہ کسی سے خوشی کا ہو کسی طرح ہوائے نفسانی یا ضد اور عداوت پر محمول نہیں کرسکتے، ان کے تمام کام افعال جس قدر کہ تھے بلاشبہ للّٰہیت اور ثوابِ آخرت کی نظر سے تھے اور جس بات کو وہ حق اور سچ سمجھتے تھے اس کی پیروی کرتے تھے، ان کا کسی سے ناراض ہونا صرف خدا کے واسطے تھا اور کسی سے خوش ہونا بھی صرف خدا کے واسطے تھا، کسی شخص کو مولوی محمد قاسم اپنے ذاتی تعلقات کے سبب اچھا یا برا نہیں جانتے تھے، بلکہ صرف اس خیال سے کہ وہ بُرے کام کرتا ہے یا بُری بات کہتا ہے، خدا کے واسطے جانتے تھے، مسئلہ حب فی اللہ اور بغض فی اللہ کا خاص ان کے برتاؤ میں تھا، ان کی تمام خصلتیں فرشتوں کی سی خصلتیں تھیں، ہم سب دل سے ان کے ساتھ محبت رکھتے تھے اور ایسا شخص جس نے ایسی نیکی سے اپنی زندگی بسر کی ہو بلاشبہ نہایت محبت کے لائق ہے۔

اس زمانہ میں سب لوگ تسلیم کرتے ہیں اور شاید وہ لوگ بھی جو ان سے بعض مسائل میں اختلاف کرتے تھے تسلیم کرتے ہونگے کہ مولوی محمد قاسم اس دنیا میں بے مثل تھے، ان کا پایہ اس زمانہ میں شاید معلوماتِ علمی میں شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے کچھ کم ہو اِلّا اور تمام باتوں میں ان سے بڑھ کر تھا، مسکینی اور نیکی اور سادہ مزاجی میں اگر ان کا پایہ مولوی محمد اسحٰق سے بڑھ کر نہ تھا تو کم بھی نہ تھا درحقیقت فرشتہ سیرت اور ملکوتی خصلت کے شخص تھے، اور ایسے شخص کے وجود سے زمانہ کا خالی ہوجانا ان لوگوں کے لیے جو اُن کے بعد زندہ ہیں نہایت رنج اور افسوس کا باعث ہے۔"

تصانیف

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو درجن سے زیادہ تصانیف ان کی یادگار ہیں۔ انھوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے جو اس وقت زیادہ تر زیرِ بحث تھے، ان کی تمام کتابیں کسی نہ کسی کے استفسار کے جواب میں لکھی گئی ہیں، آپ کی تصانیف یہ ہیں:-

۱۔ تقریرِ دلپذیر ۲۔ آبِ حیات ۳۔ انتصار الاسلام ۴۔ تصفیۃ العقائد ۵۔ حجۃ الاسلام ۶۔ قبلہ نما ۷۔ مباحثۂ شاہجہانپور ۸۔ توثیق الکلام ۹۔ اجوبۂ اربعین ۱۰۔ مناظرۂ عجیبہ ۱۱۔ مکاتیبِ حضرت نانوتوی ۱۲۔ اسرارِ قرآنی ۱۳۔ تحفۂ لحمیہ ۱۴۔ انتباہ المؤمنین ۱۵۔ میلۂ خداشناسی ۱۶۔ الدلیل المحکم ۱۷۔ لطائفِ قاسمی ۱۸۔ جمالِ قاسمی ۱۹۔ فیوضِ قاسمیہ ۲۰۔ مصابیح التراویح ۲۱۔ الحق الصریح ۲۲۔ اسرار الطہارۃ ۲۳۔ قصائدِ قاسمی۔ ۲۴۔ حاشیۂ بخاری شریف (آخری پانچ پارے) ۲۵۔ فتویٰ متعلقہ اُجرتِ تعلیم ۲۶۔ جواب ترکی بہ ترکی ۲۷۔ ہدیۃ الشیعہ ۲۸۔ الأجوبۃ الکاملۃ ۲۹۔ الحظ المقسوم من قاسم العلوم۔ (۲)

وفات

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے انچاس سال کی عمر میں ۴ جُمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۸۸۰ء بروز پنجشنبہ وفات پائی دارالعلوم دیوبند کے شمالی جانب آپ کا مزار ہے، قبرطریقِ سنت کے مطابق کچی ہے، یہ جگہ قبرستانِ قاسمی کے نام سے موسوم ہے، یہاں بے شمار علماء، طلبہ اور صلحاء اور دوسرے بہت سے لوگ آسودہ خواب ہیں۔ (۳)

فقیہ النفس قطب الارشاد

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

الشیخ الامام قطبِ عالم، عالمِ ربانی حضرت مولانا رشید احمد بن ہدایت احمد بن پیر بخش بن غلام حسن بن غلام علی بن علی اکبر حنفی رامپوری ثم گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ سہارنپور کے مشہور قصبہ گنگوہ میں ۶ ذیقعدہ ۱۲۴۴ھ میں پیدا ہوئے، قرآن شریف اپنے وطن

---

(۲) تصانیف کے تعارف کے لیے دیکھیے مقدمۂ اجوبۂ اربعین (ص ۳۰ - ۴۵) از حضرت مولانا صوفی عبدالحمید صاحب سواتی مد ظلہم۔

(۳) یہ تمام حالات "تاریخِ دارالعلوم دیوبند" (ج ۱ ص ۱۰۲ - ۱۲۲) "مشاہیرِ علمائے دیوبند" (ج ۱ ص ۵۵۱ - ۵۶۰) اور "ارواحِ ثلاثہ" (ص ۲۱۳) نزھۃ الخواطر (ج ۷، ص ۳۹۱ - ۳۹۴) اور "سوانحِ قاسمی" سے ماخوذ ہیں۔

میں پڑھ کر اپنے ماموں کے پاس کرنال چلے گئے، اور ان سے فارسی کی کتابیں پڑھیں، پھر مولوی محمد بخش رامپوری سے صرف و نحو کی تعلیم حاصل کی، پھر ۱۲۶۱ھ میں دہلی کا سفر کیا، وہاں کچھ اسباق قاضی احمد الدین جہلمی سے پڑھے اور پھر شیخ الکل مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پہنچ کر اکثر درسی کتابیں ان سے پڑھیں، یہیں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے تعلق قائم ہوا جو ساری عمر قائم رہا، دہلی ہی میں بعض معقولات کی کتابیں مفتی صدرالدین آزردہؒ سے بھی پڑھیں، آخر میں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر علم حدیث کی تحصیل کی۔

تعلیم سے فراغت کے بعد شیخ المشائخ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر بیعت کا شرف حاصل کیا، ایک ہی ہفتہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرما دیا کہ "میاں مولوی رشید احمد! جو نعمت حق تعالیٰ نے مجھے دی تھی وہ آپ کو دیدی، آئندہ اس کو بڑھانا آپ کا کام ہے" پھر چالیس بیالیس روز بعد جب آپ حضرت حاجی صاحب سے رخصت ہوکر گھر جارہے تھے اس وقت آپ کو اجازتِ بیعت وخلافت سے سرفراز فرمایا اور گنگوہ واپس آکر حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے حجرے کو اپنی قیام گاہ بنایا، اس دور میں مطب ذریعۂ معاش رہا۔

۱۸۵۷ء میں خانقاہِ قدوسی سے مردانہ وار نکل کر انگریزوں کے خلاف صف آرا ہوگئے اور اپنے مرشد حضرت حاجی صاحب اور دوسرے رفقاء کے ساتھ شاملی کے معرکۂ جہاد میں شامل ہوکر خوب دادِ شجاعت دی، جب میدانِ جنگ میں حافظ ضامن صاحب رحمۃ اللہ علیہ شہید ہوکر گرے تو آپ ان کی نعش اٹھا کر قریب کی مسجد میں لے گئے اور پاس بیٹھ کر قرآن شریف کی تلاوت شروع کردی۔

معرکۂ شاملی کے بعد گرفتاری کا وارنٹ جاری ہوا اور ان کو گرفتار کرکے سہارنپور کی جیل میں بھیج دیا گیا، پھر وہاں سے آپ کو مظفرنگر منتقل کردیا گیا، چھ مہینے جیل میں گذرے، وہاں بہت سے قیدی آپ کے معتقد ہوگئے اور جیل خانے میں جماعت کے ساتھ نماز ہونے لگی۔

رہائی کے بعد آپ نے درس وتدریس کا سلسلہ شروع فرمایا، آپ نے تین حج کئے، آخری حج سے قبل تک آپ مختلف علوم وفنون کی کتابوں کا درس دیا کرتے تھے، آخری حج سے واپسی کے بعد سے آپ نے صرف صحاحِ ستہ کا درس دینا شروع کیا دورۂ حدیث کی موجودہ شکل آپ ہی کی اختیار کردہ ہے کہ صحاحِ ستہ کا درس ایک سال میں دیتے تھے اور رمضان میں عبادت وریاضت کے لیے اپنے آپ کو فارغ کرلیتے تھے۔

۱۳۱۴ھ تک آپ کا درس جاری رہا، تین سو سے زائد حضرات نے آپ سے دورۂ حدیث کی تکمیل کی، درسِ حدیث میں آپ کے آخری شاگرد حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے والدِ

ماجد حضرت مولانا محمد یحیی صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔

اگرچہ تدریس کا باقاعدہ سلسلہ ۱۳۱۴ھ میں ختم ہوگیا تھا لیکن افادۂ باطنی کا سلسلہ تادمِ آخر جاری رہا۔

آپ کی زندگی مکمل طور پر سنت پر عمل سے عبارت تھی، تقویٰ، اتباعِ سنت وشریعت، دین پر استقامت، بدعات کے استیصال، سنت کی اشاعت اور شعائرِ اسلام کو بلند کرنے اور دین کے معاملہ میں آپ آیۃٌ من آیات اللہ تھے۔

آپ کے کبارِ خلفاء میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا عبدالرحیم رائے پوری، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہم اللہ ہیں۔ اسی طرح آپ کے مشہور شاگردوں میں مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی، شیخ ماجد علی اور مولانا حسین علی رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

۱۲۹۷ھ میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد دارالعلوم دیوبند کے سرپرست ہوئے، مشکل حالات میں گتھیوں کو سلجھا دینا آپ کی خصوصیت تھی، ۱۳۱۴ھ سے مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور کی سرپرستی بھی قبول فرمائی تھی۔

فقہ وفتاویٰ میں آپ کا قول حجت تھا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ آپ کو ابوحنیفۂ عصر کہا کرتے تھے، حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ علّامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ جیسے محقق اور وسیع النظر عالم کو بھی "فقیہ النفس" نہیں مانتے تھے جبکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرّہ کو "فقیہ النفس" قرار دیتے تھے[۲]۔

۱۲ یا ۱۳ جُمادی الاولیٰ کو رات کے وقت آپ نوافل کے لیے اٹھے تو کسی زہریلے جانور نے آپ کو کاٹ لیا، جس کے اثر سے ۸ یا ۹ جُمادی الثانیہ ۱۳۲۳ھ بروزِ جمعہ بعدِ اذانِ جمعہ آپ کی وفات ہوگئی، آپ کا سنِ وفات "اِنَّہٗ فِی الْاٰخِرَۃِ لَمِنَ الصّٰلِحِیْنَ" اور "مولانا عاش حمیداً مات شہیداً" سے نکلتا ہے۔

تصانیف

آپ نے سینکڑوں شاگردوں کے علاوہ درجِ ذیل تصانیف بھی یادگار چھوڑیں:۔

❶ فتاویٰ رشیدیہ ❷ سبیل الرشاد ❸ زبدۃ المناسک ❹ ہدایۃ الشیعہ ❺ فیصلۃ الاعلام فی دارالحرب و دارالاسلام ❻ لطائفِ رشیدیہ ❼ ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی ❽ القطوف الدانیۃ فی تحقیق الجماعۃ الثانیۃ ❾ الحق الصریح فی اثبات التراویح۔

(۲) دیکھیے "البلاغ" مفتیِ اعظم نمبر جمادی الثانیہ تا شعبان ۱۳۹۹ھ (ص ۲۱۱)۔

نیز آپ کی جامع ترمذی اور صحیح بخاری پر درسی افادات وتقاریر کے مجموعہ کو آپ کے شاگرد مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ضبط کیا، تقریرِ ترمذی "الکوکب الدرّی" کے نام سے اور تقریرِ بخاری "لامع الدراری" کے نام سے حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ کے قیمتی حواشی وتعلیقات کے ساتھ چھپ چکی ہیں۔ (۵)

حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجدّدی دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت مولانا شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ حضرت مولانا ابوسعید مجددی رحمۃ اللہ علیہ کے صاحبزادے ہیں، آپ کا نسب نامہ حضرت مجددِ الفِ ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔

(آپ کے والد ماجد حضرت شاہ ابوسعید صاحب ایک متبحّر عالم اور سلسلۂ نقشبندیہ کے بڑے بزرگوں میں سے تھے، ان کی ولادت ذیقعدہ ۱۱۹۶ھ میں ہوئی۔ درسی کتب مفتی شرف الدین رامپوری اور شاہ رفیع الدین دہلوی رحمہما اللہ سے پڑھیں، اجازتِ عامہ شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کی، ۱۲۵۰ھ میں حجاز سے واپسی پر "ٹونک" میں آپ کا انتقال ہوا وہاں سے نعش دہلی پہنچی اور وہیں مدفون ہوئے)۔

شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ شعبان ۱۲۳۵ھ میں دہلی میں پیدا ہوئے، قرآن کریم حفظ کیا، نحو اور علومِ عربیت مولانا حبیب اللہ دہلوی سے حاصل کیے، پھر مکمل طور پر حدیث اور فقہ کی طرف متوجہ ہوگئے۔

حدیث شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے پڑھی، اپنے والد سے موطا امام محمد کا درس لیا اور مشکوٰۃ شریف مولانا مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین دہلوی کے پاس پڑھی۔

۱۲۴۹ھ میں اپنے والدِ ماجد کے ساتھ حجاز کا سفر کیا اور وہیں علّامہ عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ سے استفادہ کیا، پھر ہندوستان لوٹ کر ہمہ تن علمِ حدیث کی خدمت میں مشغول ہوگئے۔

آپ کی درس گاہ ہندوستان میں علمِ حدیث کا سب سے بڑا مرکز تھی آپ کے فیضِ تعلیم سے حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمہم اللہ

---

(۵) یہ تمام حالات نزھۃ الخواطر (۸ص ۱۴۸۔ ۱۵۲) سے ماخوذ ہیں، نیز دیکھیے مشاہیرِ علمائے دیوبند (ج۱ص ۱۸۶ ۔ ۱۸۹)، "تاریخِ دارالعلوم دیوبند" (ج۱ص ۱۲۵۔ ۱۲۹) اور "تذکرۃ الرشید" مصنفہ حضرت مولانا عاشق الٰہی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ۔

جیسے یگانۂ روزگار علماء پیدا ہوئے۔

۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں علمِ حدیث کی یہ سب سے بڑی درس گاہ حوادثِ روزگار کی نذر ہوکر ہمیشہ کے لیے ختم ہوگئی، شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی اور وہیں محرّم ۱۲۹۶ھ میں انتقال فرمایا۔

صاحب نزہۃ الخواطر نے آپ کے بارے میں لکھا ہے:۔

"علم وعمل، زہد و ورع، حلم وبُردباری، صداقت، امانت وعفت وصیانت، حسنِ نیت واخلاص، رجوع الی اللہ، خوفِ خدا، سنتِ نبوی کی پابندی، حسنِ اخلاق، اِحسان الی الخَلق اور دنیا اور اسبابِ دنیا سے بے رغبتی ان کی ذات پر ختم تھی، ان کی مجلس سے اور ان کے اِنفاس کی برکت سے بہت سے علماء ومشائخ مستفید ہوئے، آپ کی ولایت اور جلالتِ شان پر عرب وہند کے سب لوگوں کا اتفاق ہے۔"

سنن ابن ماجہ پر نفیس حاشیہ "اِنجاح الحاجۃ" آپ کی علمی یادگار ہے۔ رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃ (۱)

حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ

آپ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نواسے اور شیخ محمد افضل صاحب کے صاحبزادے ہیں۔ ۸ ذی الحجہ ۱۱۹۶ھ یا ۱۱۹۷ھ میں دہلی میں پیدا ہوئے اور اپنے نانا شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کی آغوشِ تربیت میں پرورش پائی۔

صرف ونحو کافیہ تک مولانا عبدالحی بڈھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پڑھیں باقی درسی کتابیں شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے پڑھیں۔ حدیث شریف کی تحصیل حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کی، اپنے نانا کی وفات تک خدمت میں رہے، ان کے بعد وہی ان کے جانشین بنے۔

۱۲۴۰ھ میں حرمین کا سفر کیا، وہاں شیخ عمر بن عبدالکریم مکی (متوفی ۱۲۴۷ھ) سے استفادہ کیا پھر ہندوستان لوٹے اور مسلسل سولہ سال تک حدیث کا درس دیتے رہے۔

۱۲۵۸ھ میں آپ مع اہل وعیال مکہ مکرمہ ہجرت فرما گئے، آپ کے اجلّۂ تلامذہ میں شاہ عبدالغنی مجددی، شیخ عبدالرحمن پانی پتی، سید عالم علی مراد آبادی، شیخ عبدالقیوم بڈھانوی، نواب قطب الدین دہلوی، مولانا احمد علی سہارنپوری، مفتی عنایت احمد کاکوروی، میاں سید نذیر حسین دہلوی اور مولانا احمد اللہ بن دلیل اللہ رحمہم اللہ تعالی کا شمار ہے۔

---

(۱) یہ حالات نزہۃ الخواطر (ج ۷ ص ۱۳، ۱۴) اور (ج ۷ ص ۲۹۶، ۲۹۷) اور تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱ ص ۹۵، ۹۶) سے ماخوذ ہیں۔ نیز دیکھیے مقدمۂ اوجز المسالک (ج ۱ ص ۶۵، ۶۶) اور "ماتمس إلیہ الحاجۃ" (ص ۵۴)۔

آپ کے اکثر شاگرد حدیث میں نابغۂ روزگار بنے، ہندوستان میں حدیث کی سند آپ ہی سے ہوکر آگے جاتی ہے، وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔

آپ نے "مشکوٰۃ المصابیح" کا اردو میں ترجمہ فرمایا جس کو آپ کے ایماء پر آپ کے شاگردِ رشید مولانا قطب الدین خاں صاحب نے شرح کی صورت میں منتقل کردیا جو "مظاہرِ حق" کے نام سے موسوم ہے "مائۃ مسائل" اور "رسائلِ اربعین" بھی آپ کی قابلِ ذکر تصنیف ہیں۔ (۲)

رجب ۱۲۶۲ھ میں مکّہ مکرّمہ میں آپ کا انتقال ہوا، مکّہ مکرّمہ کے قبرستان "معلاۃ" میں دفن ہوئے۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

سراج الہند

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صاحب نزہۃ الخواطر نے آپ کے حالات کی ابتدا اس طرح کی ہے "الشیخ الإمام العالم الکبیر العلامۃ المحدث عبدالعزیز بن ولی اللہ بن عبدالرحیم العمری الدھلوی سید علمائنا فی زمانہ وابن سیدھم، لقبہ بعضھم "سراج الھند" وبعضھم "حجۃ اللہ"۔

آپ کی پیدائش پچیس رمضان ۱۱۵۹ھ میں ہوئی، تاریخی نام "غلام حلیم" ہے، حافظہ اور ذہانت خداداد تھی قرآن مجید کے ساتھ فارسی بھی پڑھ لی، گیارہ سال کی عمر میں عربی تعلیم کا انتظام ہوا اور پندرہ سال کی عمر میں جملہ علومِ رسمیہ سے فراغت حاصل کرلی۔

آپ نے حدیث وفقہ کی تحصیل اپنے والد سے کی، والدِ ماجد کے انتقال کے بعد ان کے بعض شاگردوں خصوصاً ان کے تلمیذِ خاص مولانا محمد عاشق پھلتی رحمۃ اللہ علیہ سے تکمیل کی، چونکہ آپ اپنے والد کے سب سے بڑے فرزند تھے اور علم وفضل میں بھی سب سے ممتاز تھے لہذا مسندِ درس وخلافت آپ ہی کے سپرد ہوئی۔ اور آپ ہمہ تن درس وتدریس، ہدایت وارشاد اور تصنیف وتالیف میں مصروف ہوگئے۔

علامہ عبدالحی حسنی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

"آپ اپنے علم وفضل، آداب، ذکاوت وذہانت، فہم وفراست اور سرعتِ حفظ میں عالَم کے اندر یگانۂ روزگار تھے .... بیشتر مقامات سے طلبہ محض ان سے پڑھنے کے لیے آتے اور ان پر ایسے ٹوٹے پڑتے جیسے

(۲) یہ تمام حالات نزہۃ الخواطر (ج۷ ص ۵۱-۵۳) اور تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج۱ ص ۹۵) سے ماخوذ ہیں۔ نیز دیکھیے مقدمۂ اوجزالمسالک (ص ۷۰، ۷۱) والعناقید الغالیۃ (ص ۲۷، ۲۸)۔

پیاسا پانی پر ٹوٹ پڑتا ہے۔ "

آپ کو تمام علومِ متداولہ اور فنونِ عقلیہ ونقلیہ میں کامل دستگاہ حاصل تھی حافظہ بھی بلا کا تھا، تقریر معنی خیز، مرتب و دلنشیں ہوتی تھی جس نے آپ کی ذات کو مرجعِ عوام وخواص بنادیا تھا، علوِ اسناد کی وجہ سے دور دور سے لوگ سفر کرکے حلقہ درس میں شرکت کرنے اور سندِ فراغ حاصل کرنے آتے تھے، درس وتدریس، افتاء وتصنیف، فصلِ خصومات، پند وموعظت اور شاگردوں کی تربیت میں ہمہ وقت مصروف رہتے تھے۔ آپ کی ذات سے ہندوستان میں علومِ اسلامیہ خصوصاً حدیث وتفسیر کا بڑا چرچا ہوا، مسلمانوں کی اصلاح ہوئی اور فتنوں کا سدِباب ہوا، ان کی مساعیِ جمیلہ، نالۂ نیم شبی اور توجہ نے شاگردوں اور مریدوں میں وہ روح پھونکی، جس نے مسلمانوں میں بڑا انقلاب پیدا کیا اور مسلمانوں کی دینی، تعلیمی اور ثقافتی حالت کو بہتر بنایا...

شاہ صاحب کو صرف حدیث، فقہ، تفسیر اور کلام میں ہی کمال حاصل نہ تھا بلکہ منطق وفلسفہ اور شعروادب میں بھی مہارت حاصل تھی، حدیثیں کثرت سے یاد تھیں، حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا شیخ محمد صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت شاہ صاحب کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کو چھ ہزار حدیث کے متن یاد تھے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کی عمر ابھی پچیس سال ہی تھی کہ شدید امراض لاحق ہوگئے، حتی کہ ایک وقت میں چودہ بیماریاں شمار کی گئی ہیں اٹھنا بیٹھنا اور چلنا پھرنا مشکل ہوتا تھا اس کے باوجود آپ بنفسِ نفیس درس دیتے، تصنیف وتالیف اور پندو موعظت میں مصروف رہتے تھے، راہ چلتے ہوئے بھی وعظ و تلقین سے فارغ نہیں رہتے تھے۔

پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ باوجود ان اندوہناک امراض کے آپ خوش طبع، حاضر جواب، شیریں گفتار، خوش کلام، متواضع، ہشاش بشاش اور باوقار تھے، آپ کی مجلسیں عقول واذہان کی تفریح کا سامان ہوتی تھیں، آپ کی حکایتیں کانوں کو اور آپ کے شائستہ اشعار طبائع کو بھاتے تھے، دور دراز کے قصے اور وہاں کے باشندوں کی داستانیں خوب سناتے تھے، تعجب کی بات یہ ہے کہ سننے والے کو یہ گمان ہوتا تھا کہ موصوف نے ان باتوں کو دیکھ کر ان کا علم حاصل کیا ہے، جبکہ انھوں نے کلکتہ کے علاوہ کچھ نہیں دیکھا، چونکہ دارالسلطنت دہلی میں لوگ آتے جاتے تھے ان سے سن سن کر حقائق کی بحث کرکر کے انھوں نے یہ معلومات حاصل کی تھیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے علومِ دینیہ کی جس نشأۃِ ثانیہ کی بنیاد ڈالی تھی شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تکمیل فرمادی اور علم کا ایسا معیار قائم فرما دیا جس سے علومِ دینیہ کی ایک خاص عزت اور وقار قائم ہوگیا، حضرت شاہ صاحب نے اپنے والدِ ماجد کی وفات کے بعد ساٹھ سال کی طویل مدت

تک دہلی میں علومِ دینیہ کی خدمات انجام دیں۔

آپ کے شاگردوں میں آپ کے تینوں بھائی، شاہ اسماعیل شہید، شاہ محمد اسحاق، شاہ محمد یعقوب، شاہ مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین، مولانا عبدالحی بڈھانوی، مفتی الٰہی بخش کاندھلوی، شیخ غلام علی دہلوی، شاہ ابوسعید مجددی، شاہ احمد سعید مجددی، شیخ رشید الدین صاحب، مفتی صدرالدین صاحب اور مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی صاحب رحمہم اللہ تعالی جیسے اساطینِ امت اور علماءِ افاضل شامل ہیں۔

درس وتدریس کے علاوہ شاہ صاحب نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں:۔

❶ تفسیر "فتح العزیز" المعروف بہ "تفسیر عزیزی"

یہ کتاب آپ نے شدتِ مرض وضعف کی حالت میں املاء کرائی تھی ضخیم جلدوں پر مشتمل تھی لیکن ہندوستان کے انقلابات میں اکثر حصہ ضائع ہوگیا، صرف اول اور آخر کی جلدیں دستیاب ہیں۔

❷ فتاویٰ عزیزیہ

اس کی بھی دو ہی جلدیں میسر ہیں ورنہ یہ بھی بہت ضخیم کتاب تھی۔

❸ تحفۂ اثنا عشریہ

یہ کتاب تشیع کی حقیقت کے بارے میں ہے اور ایک عظیم شاہکار ہے جس کی مثال اس موضوع پر اسلامی کتب میں موجود نہیں ہے۔

❹ بستان المحدثین

یہ محدثین کے طبقات اور ان کی مصنفات کے بارے میں ہے، اصل کتاب فارسی میں ہے، اس کا اردو ترجمہ حضرت مولانا عبدالسمیع صاحب دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے۔

❺ عجالۂ نافعہ

یہ رسالہ اصولِ حدیث میں ہے، یہ ان کا ثبت اور حدیث میں ان کے علوم کا آئینہ دار ہے، مولانا عبدالحلیم صاحب چشتی نے اس کا اردو ترجمہ اور تراجمِ رجال کا اضافہ کرکے اس کی افادیت کو بہت بڑھا دیا ہے۔

❻ رسالہ "مایجب حفظہ لطالبی الحدیث"

❼ میزان البلاغۃ علمِ بلاغت میں ہے۔

❽ "میزان الکلام" علمِ کلام میں ہے۔

❾ السرّ الجلیل فی مسألۃ التفضیل۔

⑩ سر الشہادتین شہادتِ حضرات حسنین رضی اللہ عنہما کے موضوع پر ہے۔
۱۱۔ رسالہ فی الانساب
۱۲۔ رسالہ فی تعبیر الرؤیا
۱۳۔ حاشیۂ "میرزاھد رسالہ"
۱۴۔ حاشیۂ "میرزاھد ملا جلال"
۱۵۔ حاشیۂ "میرزاھد شرح المواقف"
۱۶۔ حاشیۂ "ملا کوج"
۱۷۔ حاشیۂ "شرح ھدایۃ الحکمۃ" للصدر الشیرازی۔
ان کے علاوہ بھی آپ کے کچھ رسائل ہیں۔
آپ اسّی سال کی عمر میں ۱۲۳۹ھ میں اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے، حکیم مومن خاں مومن نے تاریخِ وفات خوب کہی ہے:

دست بیداد اجل سے بے سروپا ہوگئے
فقر ودیں، فضل وہنر، لطف وکرم، علم وعمل

ق	ی	ض	ن	ط	ر	ل	م
۱۰۰	۱۰	۸۰۰	۵۰	۹	۲۰۰	۳۰	۴۰

۱۲۳۹ھ

رحمہ اللہ تعالی رحمۃ واسعة (۳)

امام الهند منبع الكمالات
مرکز الاسانید حضرۃ الامام
الشاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم رحمہما اللہ تعالی

صاحب نزھۃ الخواطر آپ کے حالات کی ابتدا یوں کرتے ہیں:۔
"الشيخ الإمام، حجة الله بين الأنام، إمام الأئمة، قدوة الأمة، علّامة العلماء، وارث الأنبياء،

(۳) شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہ تمام حالات "نزھۃ الخواطر" (ج ۷ ص ۲۷۵۔ ۲۸۳) فوائدِ جامعہ بر عجالۂ نافعہ (ص ۲۶۹۔ ۲۷۶) اور تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱ ص ۹۴) سے ماخوذ ہیں۔

آخر المجتهدین، أوحد علماء الدین، زعیم المتضلعین بحمل أعباء الشرع المتین، محیی السنة، ومن عَظُمَتْ به لله علینا المنة، شیخ الإسلام قطب الدین أحمد ولی اللہ بن عبدالرحیم بن وجیہ العمری الدهلوی"

آپ کے والدِ ماجد شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سلسلۂ نقشبندیہ کے بڑے بزرگوں میں سے تھے، ان کے یہاں کوئی اولاد نہیں ہوئی تھی، ادھر آپ کی اہلیہ سنِ ایاس کو پہنچ گئی تھیں، آپ نے کبرسنی میں دوسرا نکاح کیا، اور بروز بدھ بوقتِ طلوعِ آفتاب ۴شوال ۱۱۱۴ھ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ پیدا ہوئے۔

ولادت سے پہلے شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے خواجہ قطب الدین بختیار کعکی رحمۃ اللہ علیہ کی خواب میں زیارت کی، انھوں نے فرزند کی بشارت دی اور فرمایا کہ اس کا نام میرے نام پر رکھنا، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میری ولادت ہوئی تو والد صاحب کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی اور انھوں نے "ولی اللہ" نام رکھا، کچھ مدت کے بعد یاد آیا تو میرا دوسرا نام "قطب الدین احمد" تجویز کیا۔

پانچ برس کی عمر میں مکتب میں تعلیم شروع کی، سات برس کی عمر میں قرآن کریم کا حفظ مکمل کرلیا اور ابتدائی فارسی وعربی شروع کردی، دس سال کی عمر میں شرح جامی ختم کرلی، پھر اپنے والد ماجد سے فقہ حدیث، تصوف، عقائد اور اصول کی کتابیں پڑھیں، اسی دوران شیخ محمد افضل سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ درس میں شریک ہوکر حدیث کی سند لی، پندرہ سال کی عمر میں آپ کے والدِ ماجد نے بیعت فرماکر سلسلۂ نقشبندیہ میں سلوک کے منازل طے کرادیے۔

چودہ برس کی عمر میں شادی ہوئی، ابھی سترہ سال کے تھے کہ والدِ ماجد کا انتقال ہوگیا۔

والدِ ماجد کی وفات کے بعد حضرت شاہ صاحب نے اپنے والد کی مسندِ درس کو زینت بخشی اور کم وبیش بارہ سال تک علومِ نقلیہ وعقلیہ کی تعلیم دی۔ ۱۱۴۳ھ میں زیارت حرمین اور حج کا شوق ہوا اور حجاز کا سفر کیا، وہاں دو سال قیام فرمایا اور شیوخ حجاز سے خوب استفادہ کیا، خصوصاً شیخ ابوطاہر کُردی مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے بہت زیادہ استفادہ کیا، شیخ ابوطاہر علومِ ظاہرہ کے ساتھ ساتھ علومِ باطنہ میں بھی بلندپایہ بزرگ تھے ان سے آپ نے خرقۂ خلافت بھی حاصل کیا۔

۱۱۴۵ھ میں حضرت شاہ صاحب حجاز سے واپس ہندوستان تشریف لائے اور حسب سابق اپنے والدِ ماجد کے مدرسہ رحیمیہ میں درس دینا شروع کیا، درس وتدریس سے جو وقت بچتا وہ تصنیف وتالیف اور اعمال واشغال کی تعلیم وتلقین میں گذرتا تھا۔

ان ہی علمی مشاغل اور افادۂ خلقِ خدا میں وہ مصروف رہے تا آنکہ ۱۱۷۶ھ میں یہ آفتابِ علم وعمل

غروب ہوگیا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو جملہ علومِ عقلیہ ونقلیہ میں دستگاہ حاصل تھی اور ورع وتقویٰ، ذہانت وذکاوت کی صفات سے بھی آراستہ تھے، نہایت بلندپایہ مفکر اور مصلح تھے، اَسرار وحِکَم، مسائلِ تصوف، مباحثِ کلام اور حکمت واخلاق پر بڑی گہری نظر تھی انھوں نے حدیث وقرآن کے حقائق کو جس طرح سمجھا اور سمجھایا ہے اس نے متقدمین کی یاد تازہ کردی، توجیہ وشرحِ حدیث میں حضرت شاہ صاحب کا مقام نہایت بلند ہے اور اس سلسلے میں وہ ہندوستان کی سرزمین پر اپنی نظیر آپ تھے، آپ کے فضل وکمال کا تمام اہلِ عصر کو اعتراف تھا، شیوخِ حرم بھی آپ کی فہم وفراست، شرحِ معانیٔ حدیث اور توضیحِ مطالب کے قائل تھے آپ کے شیخ ابوطاہر کردی مدنی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے متعلق فرماتے تھے "إنه يسند عنى اللفظ وكنت أصحح منه المعنى"۔

حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"إن الشيخ ولى الله قد بيّن طريقة جديدة، وله أسلوب خاص فى تحقيق أسرار المعارف وغوامض العُلوم، وإنه ربانى من العلماء، ولعله لم يوجد مثله فى الصوفية المحققين الذين جمعوا بين علمَى الظاهر والباطن، وتكلموا بعلوم جديدة، إلا رجال معدودون"

شیخ فضل حق بن فضل امام خیر آبادی نے جب "ازالۃ الخفاء" کا مطالعہ کیا تو فرمایا:۔

"إن الذى صنف هذا الكتاب لبحر زخار لا يرى له ساحل"

مفتی عنایت احمد کاکوروی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"إن الشيخ ولى الله مثله كمثل شجرة طوبىٰ، أصلها فى بيته وفرعها فى كل بيت من بيوت المسلمين، فما من بيت ولا مكان من بيوت المسلمين وأمكنتهم إلا وفيه فرع من تلك الشجرة، لا يعرف غالب الناس أين أصلها۔"

نواب صدیق حسن خان قنوجی لکھتے ہیں:۔

"انصاف این است کہ اگر وجودِ او در صدرِ اول وزمانۂ ماضی می بود امام الائمہ وتاج المجتہدین شمردہ مے شد۔"

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی بصیرت

ملکی سیاست پر بھی حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی گہری نظر تھی آپ کے زمانہ میں ہندوستان سیاسی افراتفری کے عروج پر تھا، مسلمان طوائف الملوکی اور خانہ جنگیوں میں مصروف تھے، روافض کا غلبہ

ہورہا تھا، اس کے علاوہ ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کرنے والی تین جنگجو قوتیں تھیں مرہٹہ، سکھ اور جاٹ... ان حالات میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی سیاسی بصیرت کا ثبوت دیا، پہلے نواب نجیب الدولہ سے خط وکتابت کی، ان کے واسطے سے احمد شاہ ابدالی سے رابطہ کیا، پھر براہِ راست احمد شاہ ابدالی کو مؤثر ترین خط لکھا، جس کے نتیجہ میں احمد شاہ ابدالی اپنے مجاهدین کو لیکر ہندوستان پر حملہ آور ہوا اور دشمنانِ اسلام کی طاقت کو پارہ پارہ کردیا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کثیر التصانیف عالم ہیں آپ کی ہر تصنیف بلندپایہ ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام علوم آپ پر الہام ہورہے ہیں، اگرچہ آپ تمام علوم میں امام تھے لیکن زیادہ تر غلبہ تفسیر، حدیث، عقائد، اسرارِ شریعت اور تصوف کا رہا ہے، آپ کی مشہور کتابیں درج ذیل ہیں:۔

❶ فتح الرحمٰن فی ترجمة القرآن ❷ الزهراوان فی تفسیر سورة البقرة وآل عمران ❸ الفوز الکبیر فی أصول التفسیر ❹ تأویل الأحادیث ❺ فتح الخبیر بمالا بدّ من حفظه فی علم التفسیر ❻ المصفّٰی شرح الموطأ ❼ المسوّی شرح الموطا ❽ شرح تراجم أبواب البخاری ❾ النوادر من أحادیث سید الأوائل والأواخر ❿ الأربعین ۱۱۔ الدر الثمین فی مبشرات النبی الأمین۔ ۱۲۔ الإرشاد فی مهمات الإسناد ۱۳۔ إنسان العین فی مشایخ الحرمین ۱۴۔ حجة الله البالغة ۱۵۔ إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ۱۶۔ قرة العینین فی تفضیل الشیخین ۱۷۔ حسن العقیدة ۱۸۔ الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف ۱۹۔ عِقد الجِید فی أحکام الاجتهاد والتقلید ۲۰۔ البدور البازغة ۲۱۔ المقدمة السنیة فی انتصار الفرقة السنیة ۲۲۔ ألطاف القدس فی لطائف النفس ۲۳۔ القول الجمیل فی بیان سواء السبیل ۲۴۔ الانتباه فی سلاسل أولیاء الله ۲۵۔ الهمعات ۲۶۔ اللمحات ۲۷۔ السطعات ۲۸۔ الهوامع ۲۹۔ شفاء القلوب ۳۰۔ الخیر الکثیر ۳۱۔ التفهیمات الالهیة ۳۲۔ فیوض الحرمین... وغیرہ۔

ویسے تو آپ کی تمام ہی تصنیفات نہایت قابلِ قدر اور قیمتی ہیں لیکن ان میں سے بالخصوص حجة الله البالغة اور ازالة الخفاء کو ممتاز مقام حاصل ہے۔

رحمه الله تعالی رحمةً واسعة وجزاه عن العلم وأهله خیر الجزاء (۴)

---

(۴) یہ تمام حالات نزهة الخواطر (ج ۶ ص ۳۹۸۔ ۴۱۵) اور فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ (ص ۲۷۶۔ ۲۸۷) سے ماخوذ ہیں۔ آپ کے حالات، کمالات، خدمات اور تالیفات کے مکمل تعارف کے لیے ملاحظہ کیجیے تاریخِ دعوت وعزیمت جلد پنجم از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مد ظلہم۔

شیخ ابوطاہر کردی رحمۃ اللہ علیہ

محمد عبدالسمیع بن ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین الکردی المدنی الشافعی رحمہم اللہ تعالی۔

آپ ۲۱ رجب ۱۰۸۱ھ مطابق ۱۶۷۰ء میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے، علومِ عربیت اپنے زمانہ کے سیبویہ شیخ سید احمد ادریس مغربی سے حاصل کیے، فقہِ شافعی شیخ علی طولونی مصری سے اور معقولات کی کتابیں منجم باشی سے جو روم کے متبحر علماء میں سے تھے؛ علمِ حدیث اپنے والد سے حاصل کیا تھا، ان کے بعد اس علم کو شیخ حسن عجیمی سے پڑھا، ان ہی سے زیادہ تر استفادہ کیا، ان کے بعد شیخ احمد نخلی اور شیخ عبداللہ سالم بصری سے فائدہ اٹھایا، شیخ عبداللہ سالم بصری سے شمائل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھی اور دو مہینے سے کمتر مدت میں مسند احمد کا سماع بھی کیا، حرمین آنے والے علماء سے خوب استفادہ کیا، جن میں شیخ عبداللہ لاہوری بھی تھے، ان ہی کے واسطہ سے آپ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی کتابیں روایت کرتے ہیں اسی طرح شیخ عبدالحق دہلوی کی کتابیں بھی اسی واسطہ سے روایت کرتے ہیں کیونکہ ملاّ عبدالحکیم کو شیخ عبدالحق دہلوی سے اجازت حاصل تھی۔

آپ ورع وتقوی، طاعتِ خداوندی، اشتغالِ علمی اور انصاف پسندی میں سلف کا نمونہ تھے، کسی سوال کا جواب خوب اچھی طرح جب تک کتابوں کی مراجعت نہیں کرلیتے تھے دیتے نہیں تھے، نرم دل اتنے تھے کہ رقاق کی حدیثیں پڑھتے ہوئے آنکھوں میں آنسو بھر آتے تھے، لباس وغیرہ میں کسی قسم کا تکلف نہ برتتے تھے، اپنے خدام اور شاگردوں کے ساتھ نہایت تواضع سے پیش آتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب "الانتباہ" میں فرماتے ہیں:۔

"یہ فقیر ایک مدت تک شیخ ابوطاہر کی صحبت میں رہا، صحیح بخاری آپ سے حرفاً حرفاً حاصل کی، آپ ہی کی صحبت میں رہ کر اس فن کی مشکلات بحث ونظر کے بعد حل کیں، تتبع اور تلاش وجستجو کرکے رجال اور شرحِ حدیث سے آشنائی حاصل کی، اس طبقہ سے لیکر مصنفین تک اور پھر مصنفین سے لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک رجال میں مہارت پیدا کی، صحیح کو سقیم سے ممتاز کیا، قوانینِ روایت اور حدیث کے اصول یاد کیے، متابعات وشواہدِ حدیث کی معرفت حاصل ہوئی، مسندِ دارمی مکمل ان سے سنی، کتبِ صحاحِ ستہ کے اطراف انہیں سنائے انھوں نے ان کتابوں کی روایت ہی کی اجازت نہیں دی بلکہ اپنی تمام مرویات کی اجازت بھی عطا فرمائی، اپنی تمام مرویات اور اسانید کی تفصیلات سے اچھی طرح آگاہ کیا اور خرقۂ خلافت سے سرفراز فرمایا، جزاہ اللہ سبحانہ عنی خیراً۔"

رمضان ۱۱۴۵ھ مطابق ۱۷۳۲ء میں آپ کا مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور جنۃ البقیع میں دفن کیے گئے(۵)۔

رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃ

شیخ ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین الکورانی الکردی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام ابراہیم، کنیت ابوالعرفان اور لقب برہان الدین ہے، آپ کا سلسلۂ نسب یہ ہے:۔

"ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین الشہرزوری الکردی الکورانی الشافعی۔"

۱۰۲۵ھ مطابق ۱۶۱۶ء میں جبالِ کرد کے "شہران" نامی علاقے میں پیدا ہوئے، علومِ دینیہ کی تکمیل وہیں نامور علماء سے کی پھر سفر کیا، دو برس بغداد میں قیام فرما کر بڑے بڑے علماء اور مشائخ سے اکتسابِ فیض کیا، چار سال شام میں گذارے اور مصر سے ہوتے ہوئے حرمین پہنچے، یہاں شیخ احمد قُشاشی رحمۃ اللہ علیہ سے ملاقات ہوئی، ان سے خصوصی تعلق قائم ہوا، ان ہی سے اجازتِ روایتِ حدیث بھی حاصل کی اور خرقۂ خلافت بھی پایا، ان کی صحبت میں رہ کر بلند مراتب اور کمالاتِ عالیہ کو پہنچے۔

آپ کُردی اور فارسی کے علاوہ عربی اور تُرکی زبانیں بھی جانتے تھے، تبحرِ علمی، روشن دماغی، زہد وتواضع اور صبر وحلم کی صفات سے متصف تھے، وہ اپنے زمانے کے نام نہاد فقہاء وصوفیہ کے لباس سے اجتناب برتتے تھے، سادہ رہتے اور سادگی کو پسند فرماتے تھے، آپ مجلس میں صدر بن کر بیٹھنے، گفتگو میں پہل کرنے یا اسی طرح کی باتیں بنا کر اپنی حقیقت کا اظہار کرنے سے گریز کرتے تھے۔

تبحر علمی کا یہ حال تھا کہ علامہ محمد عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"موصوف امامِ محقق، جامعِ معقول ومنقول اور حاویِ فروع واصول تھے، حکمتِ نظریہ وعملیہ کے متقن اور ان کے اَسرار پر حاوی تھے اسی طرح ابن عربی، جیلی، قاشانی، قونوی اور قیصری کی حقائق کی کتابوں کے ماہر تھے، یہی ان علوم میں حرفِ آخر سمجھے جاتے تھے، علمِ حدیث کی طرف متوجہ ہوئے تو اس کے جواہر ریزے اور موتی نکال لائے۔"

آپ کی اسّی سے زائد تصانیف ہیں، علامہ محمد عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "کانت

---

(۵) یہ تمام حالات "فوائدِ جامعہ بر عجالۂ نافعہ" (ص ۲۹۸ - ۳۰۴) اور الأعلام للزرکلی (ج ۵ ص ۳۰۴) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سلک الدرر (ج ۲ ص ۲۷) إنسان العین فی مشایخ الحرمین (ص ۱۳، ۱۴) الانتباہ فی سلاسل أولیاء اللہ و وارثی أسانید رسول اللہ، و حصر الشارد فی أسانید الشیخ محمد عابد، و الیانع الجنی، و فہرس الفہارس۔

مصنفاته جديرة بأن تكتب بماء العيون وأن يبذل في تحصيلها المال والأهل والبنون" کہ آپ کی تصانیف اس لائق ہیں کہ آبِ چشم سے لکھی جائیں اور ان کے حصول کے لیے مال اور اہل وعیال کے صَرف سے بھی دریغ نہ کیا جائے۔

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں۔

❶ الأمم لإيقاظ الهمم یہ ان کا ثبت ہے، نہایت تفصیلی اور جامع فوائد ہے۔

❷ إبداء النعمة بتحقيق سبق الرحمة ❸ إتحاف الخلف بتحقيق مذهب السلف ❹ تنبيه العقول على تنزيه الصوفية من اعتقاد التجسيم والعينية والاتحاد والحلول ❺ مدّ الفيء في تقرير ليس كمثله شيء ❻ مشرع الورود إلى مطلع الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود۔

آپ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۱ھ مطابق ۱۶۹۰ء میں مدینہ منورہ میں وفات پاگئے اور بقیع میں مدفون ہوئے۔ (٦) رحمۃ اللہ علیہ۔

صفی الدین احمد قُشاشی رحمۃ اللہ علیہ

احمد بن محمد بن یونس بن احمد بن علی بن یوسف بن حسن البدری القُشاشی المدنی۔

باپ کی طرف سے آپ کا سلسلۂ نسب حضرت علی رضی اللہ عنہ تک اور ماں کی طرف سے حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ پر منتہی ہوتا ہے۔

آپ کا لقب صفی الدین ہے۔ صاحب "الرحلة العياشية" لکھتے ہیں کہ اہلِ مشرق کی عادت ہے کہ جس شخص کا نام احمد ہو اس کا لقب "شہاب الدین" رکھتے ہیں، شیخ احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا کہ میرا نام "احمد" ہے جو اشرف الاسماء ہے، لہذا مجھے "شہاب" سے ملقب مت کرو جو عذاب ورجم کا نام ہے، چنانچہ آپ کا لقب "صفی الدین" مشہور ہوا۔

آپ کے دادا یونس جو عبدالنبی کے نام سے ملقب تھے بڑے صاحبِ نسبت بزرگوں میں سے تھے، یہ اپنی نسبت کو مخفی رکھنے کی غرض سے قُشاشہ فروشی کیا کرتے تھے، قُشاشہ کباڑ کو کہتے ہیں جیسے پرانا سامان، پرانے کپڑے وغیرہ۔

آپ ۹۹۱ھ مطابق ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوئے، تعلیم وتربیت والد بزرگوار شیخ محمد مدنی سے پائی، انھوں نے اپنے شیخ محمد بن عیسی تلمسانی کی اتباع میں مالکی مذہب اختیار کرلیا تھا، لہذا انھوں نے شروع میں ان کو

---

(٦) یہ تمام حالات "فوائدِ جامعہ بر عجالۂ نافعہ (ص ۳۰۵۔ ۳۱۴) اور الأعلام (ج ۱ ص ۳۵) سے ماخوذ ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے إنسان العين في مشايخ الحرمين، الانتباه في سلاسل أولياء الله، البدر الطالع (ج ۱ ص ۱۱، ۱۲) وسلك الدرر (ج ۱ ص ۵، ٦)۔

فقہِ مالکی کی تعلیم دی، ۱۰۱۱ھ میں اپنے والد ماجد کے ساتھ یمن کا سفر کیا اور وہاں کے مشائخ سے استفادہ کیا پھر سیاحت کرتے ہوئے مکہ معظمہ آگئے، یہاں ایک عرصہ مقیم رہے پھر مدینہ منورہ آکر وہاں کے مشائخ سے استفادہ کیا، بعدازاں شیخ احمد شِناوی کی صحبت سے ان کا مسلک اور انہی کا طریقہ اختیار کیا، ان سے حدیث کی تکمیل کی اور ان ہی کی صاحبزادی سے نکاح ہوا ان کے بعد ان کے جانشین ہوئے اور عمر بھر حرمِ نبوی میں حدیث کا درس دیتے رہے۔

شیخ احمد قُشاشی طریقت وشریعت کے امام تھے، حقائق کی باتیں بیان کرتے تو آیات واحادیث سے مدلّل ومبرھن پیش کرتے تھے، بہت سے مشائخ کے صحبت یافتہ تھے، خرقۂ خلافت اپنے والد سے پایا تھا اور کامیابی وقبولیت شیخ احمد شِناوی کے ہاتھ پر نصیب ہوئی تھی۔

آپ نہ تو فقہائے زمانہ کی سیرت پر تھے اور نہ زاہدانِ خشک کے طریقہ پر تھے، بلکہ آپ کا رویہ سادہ اور سنت کا طریقہ تھا، آپ امراء کے گھر کبھی نہیں جاتے تھے، البتہ آپ کے ہاں کوئی آجاتا تو بہت خندہ پیشانی کے ساتھ پیش آتے تھے، ہر شخص سے اس کے مرتبہ کے مطابق برتاؤ کرتے تھے، نہایت نرم لہجے میں امربالمعروف اور نہی عن المنکر کی تبلیغ کرتے تھے ملاقاتیوں کو نصیحت کے بغیر رخصت نہیں فرماتے تھے۔

آپ سے بڑے بڑے علماء اور صوفیہ نے استفادہ کیا جن میں عارف باللہ عبدالرحمٰن مغربی ادریسی، شیخ عیسیٰ مغربی جعفری، سید عبداللہ بافقیہ اور ابراہیم حسن کورانی وغیرہ مشہور ہیں۔

آپ کی تصانیف میں درج ذیل کتابیں مشہور ہیں:۔

❶ السمط المجید فی تلقین الذکر والبیعة وإلباس الخرقة وسلاسل أهل التوحید ❷ بستان العابدین و روض العارفین ❸ حاشیة علی الإنسان الکامل ❹ حاشیة علی المواهب اللدنیة ❺ الدرة الثمینة فیما لزائر النبی صلی الله علیه وسلم إلی المدینة ❻ شرح عقیدة ابن عفیف ❼ کتاب النصوص ❽ کلمة الجود فی القول بوحدة الوجود ❾ الکلمة الوسطیٰ فی شرح حِکَم ابن العطا ❿ الکمالات الإلٰهیة ۱۱۔ الکنز الأسنی فی الصلاة والسلام علی الذات المکملة الحسنی۔

آپ کا روزِ دوشنبہ ۱۰۷۱ھ مطابق ۱۶۶۱ء میں مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور بقیع میں دفن ہوئے۔ (۷)
رحمة اللہ علیہ

(۷) یہ تمام حالات فوائد جامعہ برعجالۂ نافعہ (ص ۳۱۴۔ ۳۱۹) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے إنسان العین فی مشایخ الحرمین، الانتباه فی سلاسل أولیاء الله، الرحلة العیاشیة، خلاصة الأثر، فهرس الفهارس، هدیة العارفین۔

الشیخ احمد بن علی بن عبدالقدوس الشِّنّاوی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام احمد اور کنیت ابوالمواھب اور ابوالعباس ہے پورا سلسلۂ نسب یہ ہے:۔

احمد بن علی بن عبدالقدوس بن محمد الشنّاوی المصری ثم المدنی۔

شوال ۹۷۵ھ مطابق ۱۵٦۷ء میں مصر کے محلہ "روح" میں پیدا ہوئے، علوم کی تکمیل مصر میں کی، نامور محدث شمس الدین رملی، قطب الدین محمد بن ابی الحسن بکری اور شیخ نورالدین زیادی سے حدیث وفقہ پڑھی، پھر مدینہ منورہ میں سید صبغۃ اللہ بن روح اللہ سندھی سے تصوف کے اعمال واشغال کی تعلیم حاصل کی اور علم طریقت کی تکمیل کی، موصوف نے ان کو خرقۂ خلافت سے سرفراز فرمایا۔

شیخ احمد شناوی کے آباءِ کرام بڑے اولیاء اللہ میں سے تھے، خود جامع شریعت وطریقت تھے، محبّی نے خلاصۃ الأثر میں لکھا ہے "الأستاذ الکامل المکمل، الباهر الطریقة، ترجمان لسان القدم، کان آیة الله الباهرة فی جمیع المعارف، وقد أعلی الله تعالی مقداره، ونشر ذکره، وله بالحرمین الشهرة الطنانة... وله خلفاء فی کل أرض، ورُتبهم عالیة معلومة"

آپ سے جن علماء نے حدیث کی سند لی اور اکتسابِ فیض کیا ان میں سید سالم بن احمد بن شیخان، محمد بن عمر حبشی غرابی اور شیخ صفی الدین احمد قشاشی مشہور ہیں۔

آپ کی مشہور تصانیف درج ذیل ہیں:۔

❶ الإرشاد إلی سبیل الرشاد ❷ إفاضة الجود فی وحدة الوجود ❸ إقلید الفرید فی تجرید التوحید ❹ بیعة الإطلاق ❺ التأصیل و التفصیل ❻ تجلیة البصائر حاشیة علی کتاب الجواهر ❼ خلاصة الاختصاص وما للکل من الخواص ❽ السطعات الأحمدیة فی روائح مدائح الذات المحمدیة ❾ سعة الأخلاق ❿ شفاء الغرام فی أخبار الکرام ۱۱۔ صارحة الأزل وسانحة النزل ۱۲۔ الصحف الناموسیة والسحف النادوسیة ۱۳۔ ضمائر السرائر الإلهیة فی بواهر آیات جواهر الغوثیة ۱۴۔ فتح الإلٰه فیما یقال دبر کل صلاة ۱۵۔ فواتح الصلوات الأحمدیة فی لوائح مدائح الذات الأحمدیة ۱٦۔ مناهج التأصیل ۱۷۔ موجبات الرحمة وموافقات العصمة۔

تنبیہ

شناوی: شنّو (بکسر شینِ معجمہ ونون مشددہ مضمومہ) کی طرف نسبت ہے جو مصر کے غربی جانب ایک قریہ ہے۔

۸ ذی الحجہ ۱۰۲۸ھ میں مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور بقیع غرقد میں اپنے شیخ صبغۃ اللہ کے پہلو میں سپردِ خاک ہوئے۔ (۸) رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃ۔

شمس الدین محمد بن احمد الرملی رحمۃ اللہ علیہ

الشیخ المجدد شمس الدین محمد بن احمد بن حمزہ الرملی المنوفی الانصاری الشافعی المصری۔

جُمادی الاولیٰ ۹۱۹ھ میں منوفہ (مصر) میں پیدا ہوئے پہلے قرآن کریم یاد کیا، پھر تمام تر تعلیم اپنے والد بزرگوار شیخ احمد رملی سے حاصل کی، آپ کو حدیث کی سند شیخ الاسلام زکریا انصاری اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف سے بھی حاصل ہے نیز شیخ الاسلام احمد بن النجار حنبلی، شیخ الاسلام یحیی دَمیری مالکی، شیخ الاسلام طرابلسی حنفی اور شیخ سعد الدین ذہبی شافعی سے بھی روایتِ حدیث کی اجازت حاصل ہے۔ اللہ تعالی نے ان کو حفظ، فہم اور علم وعمل کی نعمتوں سے حصۂ وافر عطا فرمایا تھا۔

محبی نے "خلاصۃ الاثر" میں شیخ عبدالوہاب شعرانی کا کلام ان کی "الطبقات الوسطیٰ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں "میں ان کو اس وقت سے دیکھ رہا ہوں جب میں ان کو کندھوں پر اٹھاتا تھا اور اب تک ان کے ساتھ تعلق ہے، میں نے ان میں کبھی ایسی کوئی بات نہیں دیکھی جس سے ان کے دین پر حرف آتا ہو، یہ بچپن میں بھی بچوں کے ساتھ نہیں کھیلے بلکہ ان کی نشوونما اور تربیت دینداری، تقویٰ، اعضاء وجوارح کی پاکی اور آبرو کی حفاظت کے ساتھ ہوئی ہے، ان کی تربیت ان کے والد نے کی اور خوب کی، میں جس زمانہ میں ان کے والد سے مدرسہ ناصریہ میں پڑھتا تھا ان کو گود میں اٹھاتا تھا، اس وقت سے میں ان میں صلاح وتقویٰ اور خیر کے آثار دیکھتا تھا، ان سے مجھے جو امید تھی اللہ تعالی نے پوری کر دکھائی اور ان کے ذریعہ اللہ نے محبین کی آنکھیں ٹھنڈی کیں، چنانچہ آج وہ مصر میں فتویٰ نویسی کے اندر مرجعِ خلائق ہیں اور اہلِ مصر کا ان کی دینداری پر اتفاق ہے، اور بحمداللہ وہ اس میں ترقی کر رہے ہیں"۔

والد صاحب کی وفات کے بعد مسندِ درس پر متمکن ہوئے اور اس شان سے درس دینا شروع کیا کہ ان کے والد کے نامور شاگرد جیسے ناصرالدین طبلاوی اور شہاب الدین احمد جن کا شمار اس دَور کے بلند پایہ

---

(۸) یہ تفصیلات فوائدِ جامعہ (ص ۳۱۹-۳۲۲) سے ماخوذ ہیں، تفصیلی حالات کے لیے ملاحظہ کیجئے إنسان العین فی مشایخ الحرمین، الانتباہ، خلاصۃ الأثر، ہدیۃ العارفین۔

علماء میں تھا ان کے حلقۂ درس میں استفادے کی غرض سے آکر شریک ہوتے تھے آپ کی جلیل القدر علمی وعملی خدمات کی وجہ سے بعض لوگوں نے آپ کا شمار مجددین میں کیا ہے۔

آپ کی نسبت میں "رملی" رملہ کی طرف نسبت ہے جو مصر کا ایک گاؤں ہے، شام کا "رملہ" نہیں ہے۔

آپ کی تالیفاتِ مشہورہ یہ ہیں:۔

❶ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ❷ الفتاوىٰ ❸ غاية البيان فی شرح زبدة الكلام ❹ شرح العقود فی النحو ❺ شرح منظومة ابن العماد۔

۱۳ جمادی الاولی ۱۰۰۴ھ میں بروزِ یکشنبہ مصر میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۹)

رحمه الله تعالى رحمةً واسعة

شیخ الاسلام زین الدین زکریا الانصاری رحمۃ اللہ علیہ

شیخ الاسلام زین الدین ابو یحییٰ زکریا بن محمد بن احمد بن زکریا الانصاری الخزرجی الشافعی۔

۸۲۳ھ میں مصر کے ایک چھوٹے سے شہر "سنیکہ" میں پیدا ہوئے، وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی ۸۴۱ھ میں قاہرہ آئے لیکن مختصر عرصہ کے بعد وطن واپس چلے گئے، پھر دوبارہ قاہرہ آئے، جامع ازہر میں قیام کیا اور علومِ اسلامیہ کی تحصیل میں ہمہ تن مصروف ہوگئے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانۂ طالبِ علمی کا واقعہ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ:۔

میں جب گاؤں سے قاہرہ آیا تو جوان تھا، جامع ازہر میں اکثر بھوکا رہتا تھا، ناچار رات کو نکل کر وضو خانے میں جاتا، وہاں تربوز کے چھلکے پڑے ہوتے، ان کو دھو کر کھالیتا، اس طرح اپنی بھوک مٹاتا تھا، اس حال پر کئی برس گذر گئے، پھر اللہ تعالیٰ نے میرے پاس ایک شخص کو بھیجا جو چکّی پر کام کرتا تھا، اس نے مجھ سے میرے حالات دریافت کیے، اس کے بعد سے وہ میرے کھانے پینے کا کفیل ہوگیا، اس پر چند سال گذرے، ایک دفعہ رات کو جب سب سوئے ہوئے تھے وہ میرے پاس آیا اور میرا ہاتھ پکڑ کر کہنے لگا کہ اٹھو اور میرے ساتھ چلو، میں اس کے ساتھ چلا، اس نے مجھے جامع ازہر کی سیڑھیوں پر لیجا کر کہا کہ اس زینہ پر چڑھو، میں چڑھ گیا، اس مردِ بزرگ نے کہا کہ اور چڑھو، میں آخر تک چڑھتا چلا گیا، اس کے بعد میں اتر آیا اس وقت اس مردِ بزرگ نے فرمایا:۔ زکریا! تم اپنے ہمسروں کے بعد مروگے اور سب سے اچھے رہوگے،

(۹) مذکورہ حالات فوائد جامعہ (ص ۳۲۶-۳۲۹) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے خلاصة الأثر اور المجددون فی الإسلام۔

ایک زمانہ تک شیخ الاسلام کے عہدہ پر فائز رہو گے، تھارے شاگرد بھی شیخ الاسلام بنیں گے... پھر وہ میرے پاس سے چلا گیا، اس کے بعد سے اس سے ملاقات نہیں ہوئی۔

آپ نے جن اساتذہ سے کسبِ فیض کیا ان میں حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی، تقی الدین ابوالعباس شُمُنّی حنفی، زین الدین ابوالحسن طاہر بن محمد النویری المالکی، زین الدین ابوذر عبدالرحمن زرکشی حنبلی، محی الدین محمد بن سلیمان حنفی کافیجی، محقق ابن الہمام حنفی اور شرف الدین مُناوی رحمہم اللہ تعالی جیسے اساطینِ علم وفضل ہیں آپ نے تفسیر، حدیث، فقہ، اصول اور ادب کی تکمیل اس دور کے نامور علماء سے کی اور کم وبیش ڈیڑھ سو مشائخِ وقت اور محدثین سے روایتِ حدیث کی اجازت حاصل کی، اسی طرح آپ کو افتاء وتدریس کی اجازت بھی سینکڑوں علماء سے حاصل تھی۔

آپ نے جب علومِ دینیہ کی تحصیل کرلی تو درس وتدریس کا شغل اختیار کیا اور نہایت خوشحال زندگی بسر کی، عہدۂ قضا پر تقرر ہوا تو تین چار درہم یومیہ پر ہوا، اس کے بعد نہایت عظیم الشان مناصب پر فائز ہوئے، مقامِ امام شافعی میں تدریس کا عہدہ ملا جو اس زمانے میں سب سے بڑا عہدہ تھا، مدرسہ رفیعہ، مدرسہ خانقاہ صوفیہ میں مسند درس پر فائز رہے۔

علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "شیخ الاسلام فقہ اور تصوف دونوں طریقوں کے ارکانِ علم میں سے تھے، مصر کا بڑے سے بڑا عالم ان کے سامنے بچہ معلوم ہوتا تھا، یہی حال کسی بھی امیر وکبیر کا تھا"۔

حافظ علائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "اگرچہ ہم ان کے بہت سے شیوخ میں شریک تھے لیکن وہ ہمارے شیوخ میں سے تھے، وہ مختلف علوم ومعارف کے جامع اور مقبول تصانیف کے مالک تھے، حسنِ اخلاق، حسنِ سلوک، وقار اور اساتذہ سے استفادہ کے ایسے اوصاف انھوں نے جمع کرلیے تھے جن سے دوسرے لوگ محروم تھے۔"

شیخ عبداللہ بن عمر بامخرمہ نے آپ کو دسویں صدی ہجری کا مجدّد قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:-

"میرے نزدیک قاضی زکریا انصاری دسویں صدی ہجری کے مجدّد ہیں، کیونکہ ان کی ذات سے اور ان کی تصانیف سے انتفاع کی عام شہرت ہے اور اکثر وبیشتر لوگ ان کے محتاج رہے ہیں خصوصاً فقہ اور مذاہب کے سلسلہ میں وہ مرجع رہے ہیں"۔

آپ صرف میدانِ علم کے ہی شہسوار نہیں بلکہ میدانِ عمل کے بھی بادشاہ تھے، علّامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "بیس برس میرا ان کا ساتھ رہا، میں نے ان کو کبھی غفلت میں نہیں پایا اور نہ کسی لایعنی

کام میں مشغول دیکھا، جب ان کے پاس بیٹھا تو ایسا محسوس ہوا جیسے میں کسی عارف وصالح بادشاہ کے پاس بیٹھا ہوا ہوں۔"

نیز وہ فرماتے ہیں:

"میں نے موصوف سے بڑھ کر صدقہ وخیرات کرنے والا نہیں دیکھا، آپ یہ کام اس خوبی سے انجام دیتے تھے کہ ساتھ اٹھنے بیٹھنے والوں کو بھی پتہ نہیں چلتا تھا، بعض ناداروں کا یومیہ اور ماہانہ تک مقرر تھا۔"

شیخ کی عمر سو سال سے تجاوز کرچکی تھی لیکن معمولات میں کوئی فرق نہیں آیا تھا، بیماری کی حالت میں بھی نوافل کھڑے ہوکر ادا کرتے تھے۔

آپ سے ہزاروں طالبانِ حدیث نے استفادہ کیا، ذیقعدہ ۹۲۴ھ یا ۹۲۶ھ میں ایک سو تین برس کی عمر میں آپ کا انتقال ہوا۔ چالیس سے زیادہ تصانیف مختلف علوم وفنون میں آپ نے یادگار چھوڑیں، ان میں سے چند تصانیف کے نام یہ ہیں:۔

❶ آداب القاضی علی مذهب الشافعی ❷ تحفة الطلاب شرح تحریر تنقیح اللباب ❸ تحفة نجباء العصر فی أحکام النون الساکنة والتنوین والقصر ❹ الدقائق المحکمة فی شرح المقدمة للجزری ❺ شرح الجامع الصحیح للبخاری ❻ شرح صحیح مسلم ❼ فتح الباقی بشرح ألفیة العراقی وغیرہ۔ (۱)

قاضی القضاۃ ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی العسقلانی المعروف بالحافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ

سلسلۂ نسب یہ ہے:۔

احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن محمود بن احمد الکنانی العسقلانی المصری الشافعی... آپ کی کنیت ابوالفضل، لقب شہاب الدین اور عرف "ابن حجر" ہے۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق "حجر" آپ کے آباواجداد میں سے کسی کا لقب ہے، نسلاً آپ بنوکنانہ میں سے ہیں جو عرب کا مشہور قبیلہ ہے، آپ کے بزرگ اصل میں عسقلان کے رہنے والے تھے جو فلسطین کے اطراف میں ساحلِ سمندر پر شام کا مشہور شہر ہے اس نسبت سے آپ عسقلانی مشہور ہیں، ورنہ آپ کی ولادت نشوونما مصر میں ہوئی اور یہیں سپرد خاک ہوئے۔

---

(۱) ۔ تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۳۴۲ ۔ ۳۴۹) سے ماخوذ ہیں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے الکواکب السائرۃ، النور السافر، البدر الطالع، المجددون فی الإسلام، الضوء اللامع، شذرات الذهب اور فهرس الفهارس۔

ولادت اور تعلیم و تربیت

آپ کی ولادت شعبان ۷۷۳ھ میں ہوئی، کچھ ہی عرصہ میں پہلے والدہ کا انتقال ہوگیا پھر چار برس کی عمر میں پدرِ بزرگوار کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کے والد نے آپ کی تربیت کے لیے دو وصی مقرر فرمائے تھے ایک شیخ زکی الدین خروبی جو مصر کے بڑے تاجر تھے اور دوسرے شیخ شمس الدین محمد بن قطّان جو متبحر علماء میں سے تھے۔

زکی الدین خروبی نے اس یتیمی کی حالت میں آپ کو اپنی آغوشِ تربیت میں لیا اور بڑے ہونے تک انہی کے زیرکفالت رہے ... جب پورے پانچ برس کے ہوئے تو مکتب میں داخل کیے گئے، نوبرس کی عمر میں صدر الدین سفطی کے پاس قرآن کریم حفظ کیا، قرآن پاک کے علاوہ عمدۃ الاحکام، الحاوی الصغیر، مختصر ابن الحاجب، ألفیۃ العراقی اور ملحۃ الاعراب وغیرہ کتابیں زبانی یاد کرلی تھیں۔

۷۸۴ھ میں جب کہ آپ کی عمر گیارہ سال تھی اپنے وصی کی معیت میں حج بیت اللہ کے لیے گئے، ایک سال تک جوارِ حرم میں مقیم رہے، وہاں کے زمانۂ قیام میں شیخ عفیف الدین عبداللہ بن محمد النشاوری سے صحیح بخاری کا سماع کیا، فنِ حدیث میں یہ آپ کے پہلے استاذ ہیں، اسی سال ۷۸۵ھ میں مسجدِ حرام میں نمازِ تراویح میں قرآن پاک سنایا ۷۸۶ھ میں مصر لوٹے اور یہاں کے مشائخ سے مستفید ہونے لگے۔

۷۹۶ھ میں حافظ العصر شیخ زین الدین عراقی رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت اختیار کی، دس سال تک ان کی خدمت میں رہ کر علمِ حدیث حاصل کیا اور حدیث سے ایسا شغف ہوگیا کہ تاحیات قائم رہا، مسندِ قاہرہ شیخ ابواسحاق تنوخی سے استفادہ کیا، پھر اسکندریہ کا سفر کیا، وہاں سے مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، زَبید، عدن وغیرہ مختلف مقامات وممالک میں مشائخ سے حدیثوں کا سماع کیا، یمن ہی میں امامِ لغت صاحب "قاموس" علّامہ مجدالدین فیروز آبادی سے استفادہ کیا۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ کے بارے میں حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "ان میں سے ہر ایک اپنے علم میں متبحر تھا اور جس فن میں جس کی شہرت تھی اس پایہ کا تھا کہ دوسرا اس کو نہیں پاسکتا تھا"۔

حافظہ اور ذکاوت

اللہ تعالیٰ نے آپ کو زبردست ذکاوت اور قوتِ حافظہ سے نوازا تھا ابن فہد نے لکھا ہے کہ آپ نے پوری سورۂ مریم ایک دن میں یاد کی تھی، حاوی صغیر کا پورا صفحہ دو دفعہ کے پڑھنے سے یاد ہوجاتا تھا، پہلی دفعہ استاذ سے صحیح کرکے پڑھتے دوبارہ خود پڑھتے اور تیسری دفعہ زبانی سنا دیتے تھے۔

علم وفضل

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو مختلف علوم وفنون میں کمال حاصل تھا سب سے پہلے ادب و تاریخ پر توجہ دی، دونوں میں آپ فائق تھے، فقہ اور عربیت میں ممتاز تھے، شعر وسخن کا فطری ذوق تھا۔

اس میں شک نہیں کہ علم حدیث حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا خاص فن تھا اور انھوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ اسی مبارک مشغلہ کی نذر کیا تھا جس کی بدولت آج بھی وہ حافظِ حدیث کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ پہلے شاعر ہیں بعد کو محدّث اور تیسرے نمبر پر فقیہ، علّامہ ابن العماد رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کے بارے میں بالکل صحیح نقل کیا ہے کہ ”کان شاعراً طبعاً، محدثاً صناعة، فقیهاً تکلفاً“ یعنی آپ طبعاً شاعر تھے، فن کے اعتبار سے محدث اور بہ تکلف فقیہ تھے، وجہ ظاہر ہے شعر کا سلیقہ فطری تھا، حدیث کو بحیثیت فن حاصل کیا تھا اور فقہ میں محنت کرنی پڑی تھی۔

اکابر ومعاصرین کا خراجِ تحسین

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ میں بلا اختلاف ”امیرالمؤمنین فی الحدیث“ تھے، اسماءِ رجال میں بھی امامت کا مرتبہ حاصل تھا، منقول ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے زمزم پیتے ہوئے دعا کی تھی کہ میرا حافظہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ جیسا ہوجائے، چنانچہ ان کی یہ دعا قبول ہوئی اور علمِ حدیث میں مہارت اور حفظِ حدیث کی بنا پر علی الاطلاق ”حافظ“ کے نام سے پہچانے جانے لگے۔

حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں ”إنه أعلم أصحابی بالحدیث“ نیز ان سے جب کسی نے دریافت کیا کہ آپ کے بعد آپ کا جانشین کون ہوگا؟ تو جواب دیا ”ابن حجر ثم ابنی أبوزرعة ثم الهیثمی“۔

محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ آپ کے ہم عصر تھے اور مرتبۂ تحقیق واجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، بایں ہمہ وہ حافظ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”وقال غیره ممن یوثق بسعة علمه، وهو قاضی القضاة شهاب الدین العسقلانی“ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں ”قال شیخنا قاضی القضاة“

حافظ ابن فہد نے لحظ الالحاظ میں آپ کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کیا ہے ”ابن حجر العسقلانی المصری الشافعی الإمام العلامة الحافظ فرید الوقت مفخر الزمان بقیة الحفاظ علم الأئمة الأعلام عمدة المحققین خاتمة الحفّاظ المبرّزین والقضاة المشهورین أبوالفضل شهاب الدین...“

حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے "ذیل تذکرۃ الحفاظ" میں ان کے تذکرہ کی ابتدا اس طرح کی ہے:

ابن حجر، شیخ الإسلام، وإمام الحفاظ فی زمانہ، وحافظ الدیار المصریۃ، بل حافظ الدنیا مطلقاً: قاضی القضاۃ"

درس و افتاء

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کا بیشتر حصہ علمِ دین خصوصاً حدیث شریف کی خدمت، اس کی نشرواشاعت، درس وتدریس اور تصنیف، وافتاء میں بسر ہوا، قاہرہ کے بڑے بڑے مدارس میں مدت تک آپ نے تفسیر، حدیث اور فقہ کی تعلیم دی، چنانچہ حسینیہ اور منصوریہ میں تفسیر پڑھائی، بیبرسیہ، جمالیہ، حسینیہ، زینبیہ، شیخونیہ، جامع طولون اور قبۂ منصوریہ میں حدیث کا درس دیا، خرویہ، بدریہ، شریفیہ، فخریہ، صالحیہ، نجمیہ، صلاحیہ اور مؤیدیہ میں فقہ کی تعلیم دی، بیبرسیہ کے پرنسپل اور شیخ بھی رہے، دارالعدل میں افتاء کا کام آپ کے سپرد تھا، جامع ازہر اور اس کے بعد جامع عمرو بن العاص میں خطیب رہے، محمودیہ میں خازنِ کتب تھے، ان تمام مصروفیتوں کے باوجود ایک ہزار سے زیادہ مجالس میں اپنے حفظ سے امالی بھی لکھوائے۔

عہدۂ قضا

ابتداء میں الملک المؤید نے مملکتِ شام کا عہدۂ قضا آپ کو پیش کیا اور بارہا اس کے قبول کرنے کی خواہش ظاہر کی لیکن آپ نے باصرارِ تمام اس پیش کش کو رد کردیا، مگر محرم ۸۲۷ھ میں الملک الاشرف نے جب قاہرہ اور اس کے مضافات کا منصبِ قضاء آپ کو تفویض کیا تو آپ نے پوری ذمہ داری اور دیانت کے ساتھ اس منصب کو نبھایا، قاہرہ میں آپ کی مدّتِ قضاء حسبِ تصریحِ سخاوی اکیس سال ہے، مگر اس درمیان میں اس کثرت سے آپ کا عزل ونصب ہوتا رہا کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے، بعد کو خود حافظ صاحب کو بھی اس عہدۂ قضا کے قبول کرنے پر سخت ندامت تھی، جیسا کہ حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے۔

زود خوانی و زود نویسی

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو تیز پڑھنے کی اس درجہ مشق تھی کہ حیرت ہوتی ہے، ایک دفعہ صحیح بخاری کو دس نشستوں میں (جو صرف ظہر سے عصر تک ہوتی تھیں) ختم کرڈالا، اسی طرح صحیح مسلم کو ڈھائی دن میں

پانچ نشستوں میں ختم کیا، امام نسائی کی سننِ کبریٰ کو بھی دس نشستوں میں ختم کیا، ہر نشست چار ساعات کی ہوتی تھی۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک دفعہ اپنے شام کے سفر میں طبرانی کی "المعجم الصغیر" (جس میں ڈیڑھ ہزار کے قریب حدیثیں مع اسناد مروی ہیں) کو صرف ایک مجلس میں مابین ظہر وعصر سنادیا، دمشق میں ان کا دو ماہ دس دن قیام رہا تھا، اس اثناء میں اپنے ضروری مشاغل میں مصروفیت اور علمی فوائد نقل کرنے کے علاوہ سو جلدوں کے قریب کتبِ احادیث کی اہل شام کے لیے قراءت کی تھی۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح زود خواں تھے اسی طرح زود نویس بھی تھے، مگر نہایت بدخط تھے اور اس پر طرّہ یہ کہ شیوۂ خط یکساں نہ تھا جس کی وجہ سے ان کے خط کا پہچاننا اور پڑھنا سخت دشوار تھا اور پھر مبیضہ تک میں اتنی کاٹ چھانٹ چلتی تھی کہ مسودہ بن کے رہ جاتا تھا۔

زہد وعبادت اور اخلاق وعادات

آپ کھانے پینے اور پہننے میں پوری طرح احتیاط برتتے تھے، کثرت سے روزے رکھتے اور خوب عبادت کرتے تھے، تہجد کا بھی اہتمام تھا... پاکیزہ اخلاق، شیریں گفتار، متواضع اور حلیم تھے، دوستوں سے مدارات اور حسن سلوک سے پیش آتے تھے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تذکرہ نویسی کے سلسلہ میں ایک اہم تنبیہ

یہ بات عجیب ہے کہ حافظ صاحب کی گفتار میں جس درجہ شیرینی تھی اسی قدر آپ کا قلم زہر فشاں تھا، چنانچہ ملّا کاتب چلپی کشف الظنون میں "الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الإسلام ابن حجر" پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: "کان قلم ابن حجر سیئاً فی مثالب الناس، ولسانہ حسناً، ولیتہ عکس، لیبقی الحسن"

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد محدّث برہان الدین بقاعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے استاذ کے اس طرز عمل کا شکوہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إن فیہ من سیئ الخصال أنہ لا یعامل أحداً بما یستحقہ من الإکرام فی نفس الأمر"

خصوصاً حنفی علماء کے تراجم میں تو ان کا قلم سفاکی میں حجاج کی تلوار سے کم نہیں ہوتا، مشاہیرِ ائمہ احناف میں سے (باستثناءِ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) شاید ہی کوئی بچا ہو جو آپ کی سنان قلم سے گھائل نہ ہوا ہو، حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کے بارے میں بالکل صحیح فرمایا ہے "بقی الحافظ ابن حجر وہو ضر الحنیفۃ بما استطاعہ، حتی إنہ جمع مثالب الطحاوی والطعون فیہ، مع أن أبا جعفر

إمام عظیم لم یبلغ إلی أحد من أئمة الحدیث خبرہ إلّا حضر عندہ بمصر و جلس فی حلقة أصحابه و تلمذ علیه"۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے مایۂ ناز شاگرد ہیں۔ انھوں نے اپنے استاذ کے تذکرہ میں ایک ضخیم کتاب "الجواهر والدرر فی ترجمة شیخ الاسلام ابن حجر" بھی تصنیف کی ہے، تاہم ان کو بھی اپنے استاذ کے اس طرز عمل پر جابجا تنبیہ کرنی پڑی، چنانچہ شیخ حسین بن علی حنفی کے تذکرہ میں لکھتے ہیں "أهمله شیخنا علی عادته فی الحنفیة مع تقدمه فی العلم" اسی طرح علامہ جمال الدین عبداللہ بن محمد حسینی نیشاپوری حنفی کے تذکرہ کے تحت لکھا ہے "ثم نکت علیه علی عادته فی تغلیب التنکیت علی الحنفیة..."۔

تصانیف

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث، رجال اور تاریخ وغیرہ پر قلم اٹھایا اور حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول یہ تصانیف ڈیڑھ سو سے متجاوز ہیں جبکہ بعض جدید محققین نے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی دو سو بیاسی تصنیفات ذکر کی ہیں، ان میں سے چند مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں:۔

❶ إتحاف المهرة بأطراف العشرة ❷ الإصابة فی تمییز الصحابة ❸ إنباء الغمر بأبناء العمر ❹ بلوغ المرام ❺ تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه ❻ المجمع المؤسس ❼ تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة ❽ تغلیق التعلیق ❾ تقریب التهذیب ❿ تهذیب التهذیب ۱۱۔ لسان المیزان ۱۲۔ التلخیص الحبیر ۱۳۔ الدرایة فی تلخیص تخریج أحادیث الهدایة ۱۴۔ الکافی الشاف فی تخریج أحادیث الکشاف ۱۵۔ فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۱۶۔ المطالب العالیة ۱۷۔ نخبة الفکر وشرحها نزهة النظر ۱۸۔ نزهة الألباب فی الألقاب۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کے بارے میں خود ان کا اپنا بیان نقل کرتے ہیں: "سمعته یقول: لست راضیاً عن شیء من تصانیفی؛ لأنی عملتها فی ابتداء الأمر ثم لم یتهیأ لی من تحریرها سوی شرح البخاری ومقدمته والمشتبه والتهذیب ولسان المیزان، بل رأیته فی مواضع أثنی علی شرح البخاری والتغلیق والنخبة، ثم قال: وأما سائر المجموعات فهی کثیرة العدد واهیة العُدد، ضعیفة القویٰ ظامیة الرویٰ"۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف میں "فتح الباری" کو جو مقام حاصل ہے وہ کسی اور تصنیف کو حاصل نہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ اپنے دروس کا املاء کراتے تھے، بالخصوص درس بخاری میں اس کا اہتمام تھا،

پھر ہر ہفتہ اجتماع ہوتا اور اس میں کراساتِ املاء پیش کی جاتیں اور ان پر بحث ہوتی تھی، اس طرح ۸۱۷ھ میں یہ شرح شروع ہوکر ۸۴۲ھ میں مکمل ہوئی، جبکہ اس کا عظیم مقدمہ ایک جلد میں ہے جس کا نام "ھدی الساری" ہے اس سے آپ ۸۱۳ھ میں فارغ ہوچکے تھے۔

فتح الباری پر ہمارے زمانے میں معانیِ بخاری کا مدار ہے اور اس سلسلہ میں کوئی کتاب اس شرح کا مقابلہ نہیں کرسکتی، یہ شرح حسنِ نظم، فنِ حدیث اور جامعیت کے لحاظ سے تمام شروح پر فائق ہے۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "حافظ ابن حجر ناقلِ محض ہیں انھوں نے حدیث کی بہت سی کتابوں کا مطالعہ کیا، خاص طور پر بخاری کی شرحوں کو بیس برس تک بنظرِ غائر دیکھا، پھر ان شروح سے خلاصہ کرکے ایک مفصل شرح لکھی..."

اس میں کوئی شک نہیں کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو حدیث اور اسماءِ رجال میں کمال حاصل تھا لیکن فقہی مباحث اور توجیہِ حدیث میں ان کو وہ مقام حاصل نہیں تھا جو علامہ خطابی اور امام نووی رحمہما اللہ کو حاصل تھا، یہی وجہ ہے کہ فتح الباری میں مباحثِ فقہیہ اس معیار کے نہیں ہیں جس معیار کے مباحثِ حدیثیہ ہیں۔

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ جب فتح الباری کی تکمیل ہوئی تو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے شاندار دعوت کا اہتمام کیا، جس میں شہر کے تمام علماء ومشائخ تشریف لائے، اس دعوت میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ سو دینار خرچ کیے تھے۔

وفات

ذی قعدہ ۸۵۲ھ کو اسہال لاحق ہوا، خون بھی تھوکتے جاتے تھے، بیماری کا سلسلہ ایک ماہ سے زائد ممتد رہا، آخر ذی الحجہ کی اٹھائیسویں تاریخ کو سنیچر کی رات میں نمازِ عشاء کے بعد اس دارِ فانی سے عالمِ جاودانی کو رحلت فرماگئے، ہفتہ کے دن نمازِ ظہر سے ذرا پہلے قاہرہ کے باہر رمیلہ کے "مصلی المؤمنین" میں آپ کی نماز جنازہ ادا کی گئی، جنازہ میں بڑا ہجوم تھا، خلیفۂ وقت اور اراکین وعمائدِ سلطنت حاضر تھے، امراء واکابر کا یہ حال تھا کہ کاندھا دینے کے لیے جنازہ پر ٹوٹے پڑتے تھے، جنازہ کے بعد آپ کی نعش کو اٹھا کر قرافہ صغریٰ میں لائے اور جامع دیلمی کے بالمقابل بنو الخروبی کے قبرستان میں اس علم کے شہاب ثاقب کو سپرد خاک کیا گیا۔ (۲) رحمہ اللہ تعالی رحمۃ واسعۃ وغفر لہ مغفرۃ جامعۃ۔

(۲) یہ تمام حالات "الجواھر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر" مقدمۃ لامع الدراری (ص ۱۲۶-۱۲۸) فوائدِ جامعہ (ص ۴۳۷-۴۴۳) اور مقدمۂ بلوغ المرام اردو از مولانا عبد الرشید صاحب نعمانی مدظلہم سے ماخوذ ہیں۔

شیخ زین الدین ابراہیم بن احمد تنوخی رحمۃ اللہ علیہ

ان کا نام ابراہیم، لقب برہان الدین اور زین الدین اور کنیت ابواسحاق اور ابوالفداء ہے، پورا سلسلۂ نسب یہ ہے:-

ابراہیم بن احمد بن عبدالواحد بن عبدالمومن بن سعید بن علوان التنوخی البعلی الاصل الدمشقی المنشأ، نزیل القاہرہ، شیخ الإقراء، ومُسنِد القاہرہ۔

آپ ۷۰۹ھ یا ۷۱۰ھ میں پیدا ہوئے، علمِ قراءت برہان جعبری، ابن نصحان، رقی، مرادی، ابوحیان، وادی آشی، حکری اور ابن السراج سے حاصل کیا اور خوب مہارت حاصل کی، مذکورہ حضرات نے انہیں اجازت بھی دی... فقہ بارزی، ابن النقیب اور ابن القماح سے پڑھی، ان حضرات نے انہیں تدریس وافتاء کی اجازت دی، حدیث شریف کا درس ابوالعباس حجار، عبداللہ بن الحسین بن ابی التائب، حافظ برزالی، حافظ مِزّی، بندنیجی اور دوسرے محدثین سے لیا جن کی تعداد دو سو سے متجاوز ہے۔

حدیث میں ایسا کمال حاصل ہوا کہ ان کے بعض شیوخ بھی ان سے روایت کرتے تھے جن میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس بات پر بڑا تعجب تھا لیکن بعد میں مجھے اس کا ثبوت مل گیا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ہمارے شیخ بہت سی مسموعات میں متفرد تھے، علمِ قراءت واسناد میں دیارِ مصریہ کے شیخ ہوئے میں نے ان کے پاس بہت کچھ پڑھا، طویل مدت تک ان کی صحبت میں رہا، وہ تحدیث کے معاملہ میں بہت سخت تھے، لیکن مجھ پر بڑے مہربان تھے کیونکہ میں نے ان کی "مائة عشارية" اور "اربعین" کی تخریج کی تھی، چنانچہ اس کے بعد حدیث کی چھوٹی بڑی بہت سی کتابوں کا سماع ان سے حاصل ہوا، انھوں نے میرے حق میں دعا بھی کی تھی جس کے آثار میں محسوس کررہا ہوں، جمادی الاولیٰ ۸۰۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا جبکہ میں حجاز میں تھا۔

آپ کی تالیفات میں سے کتاب الاربعین ہے۔

تنبیہ: واضح رہے کہ "تنوخ" تائے فوقانیہ کے فتحہ اور نونِ خفیفہ کے پیش کے ساتھ ہے۔ (۳)

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

---

(۳) یہ حالات "بلغة الأریب فی مصطلح آثار الحبیب" کے حاشیہ (ص ۱۹۸ - ۲۰۰) اور فوائدِ جامعہ (ص ۴۴۳ - ۴۴۵) سے ماخوذ ہیں۔ نیز مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے الدرر الکامنۃ (ج ۱ ص ۹) إنباء الغمر بأبناء العمر (ج ۳ ص ۳۹۸) اور فہرس الفہارس (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

شیخ ابوالعباس احمد بن ابی طالب الحجار رحمۃ اللہ علیہ

شیخ شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ابی طالب بن نعمۃ بن حسن الصالحی الحجار رحمۃ اللہ علیہ۔ ابن الشحنہ کے نام سے بھی پہچانے جاتے ہیں۔

آپ ۶۲۴ھ سے پہلے پیدا ہوئے، دمشق کے مشہور محدث علّامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح بخاری کا سماع کیا، اور اس عہد کے دیگر نامور محدثین ابن اللتی، قطیعی، ابن روزبہ اور جعفر بن علی رحمہم اللہ سے حدیثیں سنیں، پھر حدیث کا درس دینا شروع کیا، اللہ تعالیٰ نے آپ کو طویل عمر سے نوازا تھا جس کی وجہ سے آپ نے سند میں پوتوں کو دادوں سے ملا دیا تھا، مختلف بلادِ اسلامیہ دمشق، قاہرہ، حماۃ، بعلبک اور حمص وغیرہ میں کم وبیش ساٹھ ستر مرتبہ بخاری پڑھائی اور زندگی میں بڑا اعزاز حاصل ہوا۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے "آپ باہمت اور صاحبِ فہم وفراست تھے، توجّہ سے سنتے تھے، میرے علم میں نہیں کہ میں نے ان کو اونگھتا ہوا دیکھا ہو، اخیر عمر میں کچھ اونچا سننے لگے تھے... بعض دن تو اکثر حصہ دن کا سنانے میں گذرتا تھا، ان کو مال و دولت اور قدرومنزلت بھی حاصل ہوئی، آپ میں بڑی دینداری تھی، نماز باجماعت کی پابندی کرتے تھے، نفلی روزے بھی رکھتے تھے، سو برس کے ہوچکے تھے مگر رمضان کے روزوں کے بعد شوال کے چھ روزے بھی رکھتے تھے اور ٹھنڈے پانی سے غسل کرتے تھے۔"

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

"ہم نے ان سے دارالحدیث اشرفیہ میں سردی کے موسم میں تقریباً پانچ سو اجزاء کا سماع کیا اور اجازت لی، ان کو ابن الزبیدی اور ابن اللتی سے سماع حاصل ہے، بغداد کے شیوخ میں سے ایسے ایک سو اڑتیس شیوخ سے روایتِ حدیث کی اجازت حاصل ہے جو نہایت عالی اسناد تھے، سلطان الملک الناصر نے بھی ان سے سماع کیا اور انہیں خلعت سے سرفراز فرمایا آپ نے دیارِ مصر و شام کے اتنے شیوخ سے سماع کیا ہے جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا، آپ خوبصورت، خوب منظر، سلیم الصدر اور اپنے حواس وقویٰ سے استفادہ کرنے والے تھے، سو برس سے اوپر نہایت اچھی طرح سے گذارے کیونکہ انھوں نے علّامہ زبیدی سے صحیح بخاری کا سماع ۶۳۰ھ میں کیا تھا اور ۹ صفر ۷۳۰ھ میں انھوں نے جامعِ دمشق میں سماع کرایا، اور ہم نے اسی زمانے میں ان سے سماع کیا"۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "جب ان کا انتقال ہوا تو لوگ سند میں ایک درجہ کمتر ہوگئے۔"

آپ بروزِ دوشنبہ ۲۵ صفر ۷۳۰ھ عصر کے وقت اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے ۔ (۴) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

شیخ سراج الدین الحسین بن المبارک الزبیدی رحمۃ اللہ علیہ

علامہ ابوعبداللہ سراج الدین حسین بن مبارک بن محمد بن یحییٰ بن علی بن مسلم بن موسیٰ بن عمران الربعی الزبیدی الاصل البغدادی الحنفی المعروف بابن الزبیدی۔

آپ مشہور زاہد شیخ محمد بن یحیی بن علی زبیدی کے پوتے تھے ، ۵۴۵ھ یا ۵۴۶ھ میں پیدا ہوئے ، پہلے قرآن مجید مختلف قراءتوں سے پڑھا اور پھر دیگر علوم وفنون کی تحصیل کی، اپنے دادا، شیخ ابوالوقت، ابوزُرعہ اور ابوزید حموی رحمہم اللہ سے حدیث وفقہ پڑھی اور ان میں بصیرت پیدا کی، پھر وزیر ابوالمظفر بن ہبیرہ کے مدرسہ میں حدیث کا درس دینا شروع کیا، آپ مذاہبِ فقہیہ کے وسیع النظر عالم اور روایتِ حدیث کے مستند شیوخ میں سے تھے۔

حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ ذیل طبقات الحنابلۃ میں لکھتے ہیں "آپ کو ادب میں بڑی دستگاہ حاصل تھی، ان کا مشیخہ (معجمِ شیوخ) بھی لکھا گیا ہے ، لغت وقراءات میں ان کی نظم بھی ہے ، فقیہ وفاضل، متدین اور نیک تھے ، متواضع اور بااخلاق تھے ، آپ نے بغداد، دمشق، حلب وغیرہ شہروں میں حدیث کا درس دیا، بہت سے لوگوں نے ان سے سنا، اور ان سے بہت سے حفاظ نے روایت کی جن میں حافظ دبیثی اور ضیاء الدین بھی ہیں، ان سے روایت کرنے والے آخری شخص ابوالعباس حجار صالحی ہیں جنھوں نے ان سے صحیح بخاری کا سماع کیا تھا۔

تنبیہ

حافظ ابن رجب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "ذیل طبقات الحنابلہ" میں ذکر کر کے حنبلی قرار دیا ہے ، اسی طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی "عجالۂ نافعہ" (۵) میں ان کو حنبلی لکھا ہے ، جبکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حنفی تھے ، حافظ ابن کثیر، حافظ ذہبی اور حافظ سخاوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کے حنفی

---

(۴) یہ حالات فوائد جامعہ (ص ۴۲۵ ـ ۴۲۹) سے ماخوذ ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۱۴ ص ۱۵۰) الدرر الکامنۃ (ج ۱ ص ۱۴۳) شذرات الذہب (ج ۶ ص ۹۳) فہرس الفہارس (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

(۵) (ص ۲۰) مطبوعہ مع فوائدِ جامعہ۔

ہونے کی تصریح کی ہے، (٦) علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ابن فہد کی "ذیل تذکرۃ الحفاظ" میں ان کے حنبلی ہونے کی پرزور تردید کی ہے۔ (۷)

آپ کی تالیفات میں "البلغة فی الفقه" زیادہ مشہور ہے۔

۲۳ صفر ۶۳۱ھ میں آپ کا انتقال ہوا اور جامع منصور بغداد میں دفن کیے گئے۔ (۸) رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعة۔

شیخ ابوالوقت السجزی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابوالوقت عبدالاول بن عیسی بن ابراہیم بن اسحاق السجزی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ۴۵۸ھ میں ہرات میں پیدا ہوئے، وہیں تعلیم پائی آپ کے والد محدث ابوعبداللہ عیسی سو برس سے متجاوز تھے وہ محدث علی بن بشری سے سماعِ حدیث میں منفردِ زمانہ تھے، یہ اپنے بیٹے شیخ ابوالوقت کو اپنے کندھوں پر بٹھا کر ہرات سے بوشنج لائے اور یہاں انھوں نے ۴۶۵ھ میں جبکہ آپ کی عمر صرف سات برس تھی محدث جمال الاسلام داؤدی وغیرہ سے صحیح بخاری، مسندِ دارمی اور منتخب عبد بن حمید وغیرہ کا سماع کیا، آپ کے شیوخِ حدیث میں محدث ابوعاصم الفضل، محمد بن ابی مسعود اور شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کا نام سرفہرست آتا ہے، انھوں نے شیخ الاسلام انصاری کی صحبت سے بڑا فائدہ اٹھایا۔

ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"كان صبوراً على القراءة، وكان شيخا صالحاً على سمت السلف، كثير الذكر والتهجد والبكاء"

حافظ ابن نقطہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"آپ نے چھوٹوں کو سند میں بڑوں سے ملادیا تھا، روایتِ حدیث کی سیادت اپنے لیے ایسی پائی کہ اپنے ہمعصروں میں سے کسی کو یہ بات نصیب نہ ہوئی، صائب الرای اور حاضر دماغ تھے۔"

ابن العماد حنبلی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

"قدم بغداد، فازدحم الخلق عليه، وكان خيراً متواضعاً حسن السمت، متين الديانة، محباللرواية،

---

(٦) دیکھیے البدایۃ والنھایۃ (ج ۱۳ ص ۱۳۳) وتذکرۃ الحفاظ (ص ۱۴۱۳)۔

(۷) دیکھیے تعلیقاتِ علامہ کوثری بر "ذیل تذکرۃ الحفاظ لابن فہد المکی" (ص ۲۵۸، ۲۵۹)۔

(۸) یہ تفصیلات فوائدِ جامعہ (ص ۲۴۹، ۲۵۰) اور العناقید الغالیۃ (ص ۲۰۶، ۲۰۷) سے ماخوذ ہیں۔ مزید دیکھیے الجواهر المضية فی طبقات الحنفية (ج ۱ ص ۲۱۶) الدارس فی تاريخ المدارس، شذرات الذهب (ج ۵ ص ۱۴۳) وذيل طبقات الحنابلة (ج ۲ ص ۱۴۴)۔

وعمّر حتى ألحق الأصاغر بالأكابر"

۵۵۳ھ میں حج کے لیے رختِ سفر باندھ رہے تھے کہ ۶ ذیقعدہ ۵۵۳ھ کو پچانوے برس کی عمر میں انتقال فرماگئے، انتقال کے وقت زبان مبارک پر یہ آیت شریفہ جاری تھی "يَالَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُوْنَ بِمَا غَفَرَلِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِيْنَ" (۹)

شیخ جمال الاسلام ابوالحسن عبدالرحمن الداوُدی البوشنجی رحمۃ اللہ علیہ

جمال الاسلام ابوالحسن عبدالرحمن بن محمد بن المظفر بن محمد بن داوُد بن احمد بن معاذ بن سہل بن الحکم الداوُدی البوشنجی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ربیع الثانی ۳۷۴ھ میں پیدا ہوئے، ابوعلی فجروی، ابوبکر القفال مروزی، ابوالطیب سہل صعلوکی، ابو حامد اسفرایینی، فقیہ ابوسعید بحر بن منصور کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، ابو علی دقاق اور ابوعبدالرحمن سلمی سے تصوف کی تحصیل کی اور ان کی صحبت سے خوب استفادہ کیا، محدث ابوالحسن بن الصلت سے بغداد میں، ابوعبداللہ الحافظ سے نیشاپور میں اور ابو محمد بن ابی شریح وغیرہ سے بوشنج میں حدیثوں کا سماع کیا اور پھر درس وتدریس، تصنیف وتالیف اور ارشاد وتبلیغ میں مصروف ہوگئے۔

حافظ عبدالکریم سمعانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"آپ مشائخ خراسان کے سرتاج تھے، نواحِ بوشنج کا تو ذکر ہی کیا، اہلِ خراسان میں آپ کا فضل وکمال اور سیرت وتقوی اور ورع مشہور تھا، تصوف میں بھی آپ کا پایہ بلند تھا۔"

حافظ ابوبکر محمد بن عبدالغنی لکھتے ہیں:۔

"ابوالحسن عبدالرحمن بن محمد... داوُدی جو ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمّویہ سرخسی سے صحیح بخاری کی روایت کرتے ہیں، ان کی ولادت ربیع الاول ۳۷۴ھ میں ہوئی اور انھوں نے بوشنج میں سات سال کی عمر میں صفر ۳۸۱ھ میں صحیح بخاری کا سماع کیا"۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"آپ علم وفضل، جلالتِ قدر اور سند میں خراسان کے شیخ تھے ابو محمد بن حمّویہ سرخسی سے بہت

---

(۹) دیکھیے فوائدِ جامعہ (ص ۴۵۱-۴۵۲) نیز دیکھیے المنتظم لابن الجوزی (ج ۱۰ ص ۱۸۲) وفیات الأعیان (ج ۱ ص ۳۳۱) شذرات الذھب (ج ۴ ص ۱۶۶) النجوم الزاھرۃ (ج ۵ ص ۳۲۸، ۳۲۹)۔

روایتیں کیں، یہ آخری محدث تھے جو ان سے بلاواسطہ روایت کرتے ہیں۔"

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

"کتب الکثیر، وأفتی، وصنف، ووعظ الناس، وکانت لہ یدطولیٰ فی النظم والنثر، وکان مع ذلک کثیر الذکر، لایفتر لسانہ عن ذکر اللہ تعالی"

نیز حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ہی یہ واقعہ لکھا ہے کہ ایک دن وزیر نظام الملک ان کے پاس آیا اور ان کے سامنے بیٹھ گیا، شیخ نے اس سے فرمایا کہ اللہ تعالی نے تم کو اپنے بندوں پر مسلّط فرمایا ہے اب دیکھ لو تم اللہ کے سامنے کیسے جواب دہی کرو گے جب اللہ تعالی تم سے ان کے بارے میں پوچھیں گے۔

آپ کے عمدہ شعروں میں سے یہ دو شعر ہیں:۔

کان فی الاجتماع بالناس نور
ذھب النور وَادلَھَمّ الظلام
فسد الناس والزمان جمیعا
فعلی الناس والزمان السلام

(لوگوں کے اجتماعات میں پہلے نور ہوا کرتا تھا، لیکن اب نور ختم ہوچکا اور تاریکی پھیل گئی ہے، لوگ بھی بگڑ گئے اور زمانہ بھی بگڑ گیا، لہذا لوگوں اور زمانہ دونوں کو سلام ہے)۔

ورع وتقویٰ اس قدر تھا کہ منقول ہے کہ جب سے ترکمانوں نے خراسان کو لوٹا آپ نے چالیس برس تک گوشت نہیں کھایا اس خوف سے کہ مویشی کہیں لوٹ مار کے نہ ہوں، صرف مچھلی پر گذر بسر کرتے تھے اور جب ان کو یہ بتایا گیا کہ نہر کے جس کنارے سے مچھلیاں شکار کی جاتی ہیں اس کنارے پر ان کے سرداروں نے کھانا کھایا تھا اور جو بچ رہا وہ اس میں پھینک دیا تھا تو انھوں نے مچھلیاں کھانا بھی بند کردی تھیں۔

شوال ۴۹۷ھ میں چورانوے سال کی عمر میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۱۰)

شیخ ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمّویہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمّویہ بن یوسف بن اَعْیَن السرخسی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ۲۹۳ھ میں پیدا ہوئے اور اس عہد کے اکابرِ محدثین سے حدیث کا سماع کیا، فِربْری کے ممتاز

(۱۰) یہ تمام تفصیلات فوائدِ جامعہ (ص ۴۵۳ - ۴۵۶) سے ماخوذ ہیں۔

شاگردوں میں سے تھے اور "راویِ صحیح بخاری" کے نام سے مشہور تھے، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے تذکرۃ الحفاظ" میں حافظ ابن المقری کے تذکرہ میں ان کو "مُسنِد خراسان" اور "راوی صحیح البخاری" کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العِبَر میں فرماتے ہیں:۔

"محدث ثقہ عبداللہ بن احمد سرخسی، فربری سے صحیح بخاری، عیسی بن عمر سمرقندی سے کتابِ دارمی اور ابراہیم بن خریم سے مُسنَدِ عبد بن حمید اور تفسیر عبد بن حمید کی روایت کرتے ہیں، اسّی سال کی عمر میں ماہِ ذی الحجہ میں وفات پائی۔ (۱۱) رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃ

تنبیہ

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی عمر اسّی سال لکھی ہے، لہذا اس حساب سے سنِ وفات ۳۷۳ھ بنتا ہے، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ ان سے صحیح بخاری روایت کرنے والوں میں شیخ جمال الاسلام داؤدی بھی ہیں جن کا سن ولادت ۳۷۴ھ ہے، لہذا سماع تو کیا ولادت ہی گویا ان کی وفات کے ایک سال بعد ہوئی؟!

علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری کے مقدمہ میں لکھا ہے "ومات سنة احدى وثمانين وثلاثمائة" (۱۲) کہ آپ کا انتقال ۳۸۱ھ میں ہوا، اس صورت میں اشکال نہیں کیونکہ داؤدی کی عمر اس وقت سات سال کی تھی۔ اور یہی درست ہے کیونکہ خود حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر اعلام النبلاء میں تاریخِ وفات ۲۸ ذی الحجہ ۳۸۱ھ لکھی ہے۔ (۱۳) واللہ اعلم۔

شیخ ابوعبداللہ محمد بن یوسف الفِرَبْری رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابوعبداللہ محمد بن یوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربری رحمۃ اللہ علیہ۔

۲۳۱ھ میں پیدا ہوئے، اربابِ کمال سے علومِ دینیہ کی تحصیل کی اور حدیثوں کا سماع کیا، علی بن خشرم سے حدیثیں سنیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے دو مرتبہ بخاری کا سماع کیا، ایک مرتبہ اپنے وطن فِرَبْر میں اور دوسری مرتبہ ۲۵۲ھ تا ۲۵۵ھ تین سالوں میں بخارا میں کیا، بلکہ صاحبِ "مجمع بحارالانوار" کے بیان

(۱۱) یہ تفصیلات فوائدِ جامعہ (ص ۴۵۶) سے ماخوذ ہیں۔ مزید دیکھیے کتاب العبر (ج ۳ ص ۱۷) النجوم الزاهرة (ج ۴ ص ۱۶۱) وشذرات الذهب (ج ۳ ص ۱۰۰)۔

(۱۲) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۸)۔

(۱۳) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۶ ص ۴۹۳)۔

کے مطابق تین مرتبہ صحیح بخاری کا سماع کیا ہے۔

واضح رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی ہے، گویا فِربری کا سماع امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بالکل آخر عمر میں ہوا ہے، اس وجہ سے لوگ دور دراز سے آپ کے پاس صحیح بخاری کے سماع کے لیے حاضر ہوتے تھے۔

علامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "سمع صحیح البخاري من مؤلفہ تسعون ألف رجل، فما بقی أحد یرویہ غیری" کہ صحیح بخاری کا سماع اس کے مؤلف سے تقریباً نوّے ہزار لوگوں نے کیا ہے لیکن اب میرے سوا اور کوئی راوی نہیں رہا۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ "یہ انھوں نے اپنے علم کے مطابق فرمایا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری سے "صحیح" کے آخری راوی ابوطلحہ منصور بن محمد بن علی بن قرینہ بزدوی ہیں جن کی وفات فربری کی وفات کے نو سال بعد یعنی ۳۲۹ھ میں ہوئی" غالباً فربری رحمۃ اللہ علیہ کے اسی قول کی بنا پر مورخ ابن خلکان وغیرہ نے یہ لکھ دیا "وھو آخر من روی الصحیح عن البخاري" جبکہ ابونصر بن ماکولا رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ آخری راوی ابوطلحہ منصور بن محمد بزدوی ہیں۔

فربری سے روایت کرنے والوں میں ابواسحاق ابراہیم بن احمد مستملی، ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی، ابوالہیثم محمد بن مکی کشمیہنی اور شیخ معمر ابولقمان یحیی بن عمار بن مقبل بن شاہان ختلانی رحمہم اللہ ہیں۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "کان وَرِعاً ثقة" آپ صاحب ورع اور ثقہ تھے۔

نواسی سال کی عمر میں ۳ شوال ۳۲۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

رحمہ اللہ تعالی رحمةً واسعةً

فائدہ

فِرَبْر: فاء کے کسرہ اور فتحہ، راء کے فتحہ اور بائے موحدہ کے سکون کے ساتھ ہے، یہ دریائے جیحون کے کنارے پر بخارا سے متصل ایک بستی کا نام ہے۔ (۱۴)

---

(۱۴) دیکھیے "فوائدِ جامعہ" (ص ۴۵۷۔ ۴۵۹) وفتح الباری (ج ۱ ص ۵) ومجمع بحار الأنوار (ج ۵ ص ۲۳۹) ووفیات الأعیان (ج ۴ ص ۲۹۰) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۲۴۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

نام ونسب

محمد بن اسمٰعیل بن ابراھیم بن المغیرہ بن بردزبہ (۱) بن بذذبہ الجعفی البخاری:... عام طور پر تاریخ کی کتابوں میں امام صاحب کا نسب بردزبہ تک مذکور ہے، البتہ علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے "طبقاتِ کبریٰ" میں بذذبہ (۲) کا اضافہ فرمایا ہے۔

بذذبہ اور بردزبہ کے احوال سے تاریخ خاموش ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بردزبہ" فارسی کا لفظ ہے اور اہلِ بخارا یہ لفظ کاشتکار کے لیے استعمال کرتے ہیں، بردزبہ فارسی تھا اور اپنی قوم کے دین پر تھا، گویا یہ آتش پرست تھا۔ (۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پردادا مغیرہ بخارا کے حاکم یمان بن اخنس جعفی کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوئے۔ (۴)، یمان عربی النسل تھے، قبیلۂ جعفی سے ان کا تعلق تھا اور جعفی بن سعد العشیرۃ قبیلۂ مذحج کی شاخ ہے۔ (۵) یمان بن اخنس، عبداللہ بن محمد مُسندی استاذِ بخاری کے دادا کے دادا ہیں۔ (۶) .... دستور کے مطابق ولاء اسلام کے پیش نظر مغیرہ فارسی کو جعفی کہا جانے لگا کیونکہ وہ یمانِ جعفی کے ہاتھ پر اسلام لائے تھے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اسی لیے جعفی کہا جاتا ہے۔

---

(۱) قولہ: "بردزبہ" بفتح الباء الموحدة، وسکون الراء المهملة، وکسر الدال الهملة، وسکون الزای المعجمة، وفتح الباء الموحدة، بعدها هاء، هدی الساری (ص ۴۷۷)۔

(۲) قولہ "بذذبہ" بباء موحدة، ثم ذال معجمة مکسورة، ثم ذال ثانية معجمة ساکنة ثم باء موحدة مکسورة ثم هاء" دیکھیے طبقات الشافعیة الکبریٰ (ج ۲ ص ۲)۔

(۳) ھدی الساری (ص ۴۷۷)۔

(۴) حوالۂ بالا۔

(۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۴) کتاب الإیمان، باب أمور الإیمان۔

(۶) چنانچہ ان کا نسب نامہ ہے عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر بن الیمان بن اخنس بن خنیس الجعفی البخاری۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الإیمان، باب أمور الإیمان۔

استطراد

احناف ولاءِ اسلام کے قائل ہیں، ان کی دلیل ابوداؤد کی روایت ہے "عن تمیم الداری أنه قال: یارسول الله۔ وقال یزید: إن تمیماً قال: یارسول الله۔ ماالسنة في الرجل یُسلِمُ علی یدی الرجل من المسلمین؟قال: هوأولی الناس بِمَحْیَاه ومماته" (۷)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے دادا ابراہیم کے حالات سے بھی تاریخ خاموش ہے چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما ولده إبراهیم بن المغیرة فلم نقف علی شیء من أخباره" ۔ (۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے والد ابوالحسن اسمٰعیل بن ابراہیم علمائے محدثین میں سے ہیں، ابن حبانؒ نے کتاب الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، (۹) یہ حماد بن زید اور امام مالک رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں (۱۰) اور ان سے عراق کے حضرات نے روایتِ حدیث کی ہے (۱۱) حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کی انھوں نے زیارت کی ہے، امام بخاریؒ لکھتے ہیں "رأی حماد بن زید صافح ابن المبارك بكلتا يديه" (۱۲)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان أبوالبخاری من العلماء الورعین" (۱۳) تقوے کا یہ عالم تھا کہ انتقال کے وقت کثیر مال ترکہ میں چھوڑا، لیکن فرماتے تھے کہ اس میں ایک درہم بھی حرام یا مشتبہ نہیں ہے۔ (۱۴) یہی حلال طیب مال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی پرورش میں استعمال ہوا۔

ولادت و وفات

بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت ۱۲ شوال ۱۹۴ھ کو ہوئی جبکہ راجح قول کے مطابق آپ کی ولادت ۱۳ شوال ۱۹۴ھ بعد نماز جمعہ ہوئی ہے۔ (۱۵) اللہ تعالی نے شوال کا مہینہ عطا فرمایا جو اشہرِ حج میں پہلا مہینہ اور رمضان المبارک و ذوالقعدہ شہرِ حرام کے درمیان واقع ہے، پھر جمعہ کا دن ولادت کے لیے مقرر فرمایا جو سید الایام ہے۔

---

(۷) دیکھیے سنن أبی داود، کتاب الفرائض، باب فی الرجل یُسْلِمُ علی یدی الرجل، رقم (۲۹۱۸)۔ (۸) هدی الساری (ص ۴۷۷)۔
(۹) الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۹۸)۔ (۱۰) هدی الساری (ص ۴۷۷)۔ (۱۱) حوالۂ بالا۔
(۱۲) تاریخِ کبیر بخاری (ج ۱ ص ۳۴۳) رقم (۱۰۸۴)۔ (۱۳) مقدمۂ شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۳۱)۔
(۱۴) هدی الساری (ص ۴۷۷) ومقدمۂ شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۳۱)۔
(۱۵) قال الحافظ رحمه الله في "هدی الساری" (ص ۴۷۷) "قال المستنیر بن عتیق: أخرج لی ذلك محمد بن إسماعیل بخط أبیه، وجاء ذلك عنه من طرق" ۱۲ شوال کا قول ابویعلیٰ خلیلی نے "الإرشاد" میں نقل کیا ہے۔ دیکھیے مقدمۂ لامع الدراری (ص ۲۸)۔

وفات ۲۵۶ھ میں ہفتہ کی رات میں ہوئی جو عید الفطر کی شب تھی، اس طرح کل عمر ۱۲ دن کم ۶۲ سال ہوئی، عید الفطر کے دن یکم شوال ۲۵۶ھ بعد نماز ظہر مقام خرتنگ میں مدفون ہوئے کسی نے مختصر طور پر ولادت ووفات اور عمر کا یوں ذکر کیا ہے:

کان	البخاری	حافظاً	ومحدثا
جمع	الصحیح	مکمل	التحریر
میلاده	صدق ۱۹۴	ومدۃ	عمره
فیہا حمید ۶۲	وانقضی	فی نور ۲۵۶	(۱۶)

مختصر حالات اور تعلیم

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ابھی بچپن ہی تھا کہ ان کے والد اسماعیل بن ابراہیم کا انتقال ہوگیا اور تربیت کی ساری ذمہ داری والدہ ماجدہ پر آگئی، ادھر اسی بچپن کے زمانے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بینائی زائل ہوگئی جس سے والدہ کو بہت صدمہ ہوا، وہ بڑی عبادت گذار اور خدا رسیدہ خاتون تھیں، الحاح وزاری کے ساتھ انھوں نے دعائیں کیں، ایک مرتبہ رات کو خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زیارت ہوئی تو انھوں نے بشارت سنائی کہ تمھاری دعا کی برکت سے اللہ تعالی نے تمھارے بیٹے کی بینائی لوٹا دی ہے۔ (۱۷)

علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ گرمی اور دھوپ میں طلبِ علم کے لیے سفر سے پھر دوبارہ بینائی جاتی رہی، خراسان پہنچے، کسی نے سر کے بال صاف کرانے اور گلِ خطمی کے ضماد کا مشورہ دیا، اس سے بینائی پھر واپس لوٹ آئی۔ (۱۸)

بچپن میں علمی نبوغ

بچپن سے مکتبی زندگی کے دوران ہی حفظِ حدیث کا شوق پیدا ہوا جبکہ عمر دس سال سے متجاوز نہ تھی، مکتب سے نکلنے کے بعد محدث داخلی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ دوسرے محدّثین کے حلقہ ہائے دروس میں شرکت شروع کی۔ (۱۹)

---

(۱۶) مقدمۂ صحیح بخاری از حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲)۔
(۱۷) ھدی الساری (ص ۴۷۸)۔
(۱۸) طبقات الشافعیۃ الکبری (ج ۲ ص ۴)۔
(۱۹) ھدی الساری (ص ۴۷۸)۔

ایک دن امام داخلی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سند بیان کی "سفیان عن أبی الزبیر عن إبراھیم" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو ایک گوشہ میں بیٹھے ہوئے تھے عرض کیا "أبو الزبیر لم یرو عن إبراھیم" استاذ نے طفلِ نو آموز سمجھ کر توجہ نہیں دی بلکہ جھڑک دیا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنجیدگی سے عرض کیا کہ آپ کے پاس اصل ہو تو مراجعت فرمالیں، بات معقول تھی، محدث داخلی اندر گھر میں گئے اور اصل کو ملاحظہ فرمایا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست نکلی واپس آئے تو پوچھا: لڑکے! اصل سند کیا ہے؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "ھو الزبیر۔ وھو ابن عدي۔ عن إبراھیم" محدث داخلی رحمۃ اللہ علیہ نے قلم لیکر اصلاح کرتے ہوئے فرمایا "صدقت" کسی نے پوچھا کہ اس وقت آپ کی عمر کیا تھی؟ فرمایا گیارہ برس۔ (۲۰)

علّامہ بیکندی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ محمد بن اسماعیل جب درس میں آجاتے ہیں تو مجھ پر تحیر کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے اور میں حدیث بیان کرتے ہوئے ڈرتا ہوں۔ (۲۱)

ایک مرتبہ سلیم بن مجاہد علّامہ بیکندی کے پاس آئے تو انھوں نے فرمایا کہ اگر تم تھوڑی دیر پہلے آتے تو میں تمہیں ایسے لڑکے سے ملواتا جس کو ستر ہزار احادیث یاد ہیں۔ (۲۲)

ایک مرتبہ علّامہ بیکندی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا کہ تم میری تصنیف پر نظر ڈالو اور جہاں غلطی ہو اصلاح کردو تو کسی نے بڑے تعجب سے کہا کہ یہ لڑکا کون ہے؟! یعنی علّامہ بیکندی امام العصر ہوکر اس سے اپنی کتاب کی اصلاح کے لیے کہہ رہے ہیں!! تو بیکندی نے فرمایا اس کا کوئی ثانی نہیں ہے۔ (۲۳)

علّامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام کو بچپن میں ستر ہزار حدیثیں یاد تھیں۔ (۲۴)

بے مثال حافظہ

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمۂ فتح الباری میں لکھا ہے کہ حاشد بن اسماعیل کا بیان ہے کہ ہم امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ بصرہ کے مشائخ کے پاس جایا کرتے تھے، ہم لوگ لکھا کرتے تھے اور بخاری نہیں لکھتے تھے، بطورِ طعن رفقاءِ درس امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کرتے تھے کہ آپ خواہ مخواہ اپنا وقت

---

(۲۰) حوالۂ بالا۔ (۲۱) ھدی الساری (ص ۴۸۳)۔ (۲۲) حوالۂ بالا۔

(۲۳) ھدی الساری (ص ۴۸۳)۔ (۲۴) مقدمۂ شرح قسطلانی (ص ۳۳)۔

ضائع کرتے ہیں، احادیث لکھتے نہیں!! زیادہ چھیڑ چھاڑ جب ہوئی تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو غصہ آگیا اور فرمایا! اپنی لکھی ہوئی حدیثیں لاؤ، اس وقت تک پندرہ ہزار احادیث لکھی جاچکی تھیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان احادیث کو سنانا شروع کردیا تو سب حیران رہ گئے، پھر تو حدیثیں لکھنے والے حضرات اپنے نوشتوں کی تصحیح کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے حفظ پر اعتماد کرنے لگے۔ (۲۵).

اسی طرح ایک مرتبہ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد تشریف لائے، وہاں کے محدثین نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے امتحان کا ارادہ کیا اور دس آدمی مقرر کیے، ہر ایک کو دس دس احادیث سپرد کیں جن کے متون واسانید میں تبدیلی کردی گئی تھی، جب امام تشریف لائے تو ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے وہ حدیثیں پیش کیں جن میں تبدیلی کردی گئی تھی امام ہر ایک کے جواب میں "لاأعرفہ" کہتے رہے، عوام تو یہ سمجھنے لگے کہ اس شخص کو کچھ نہیں آتا لیکن ان میں جو علماء تھے وہ سمجھ گئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان کی چال سمجھ گئے ہیں، اس طرح دس آدمیوں نے سو حدیثیں پیش کردیں جن کی سندوں اور متنوں میں تغیر کیا گیا تھا اور امام نے ہر ایک کے جواب میں "لاأعرفہ" فرمایا، اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نمبروار ایک ایک کی طرف متوجہ ہوتے گئے اور بتاتے گئے کہ تم نے پہلی روایت اس طرح پڑھی تھی جو غلط ہے اور صحیح اس طرح ہے، اسی طرح ترتیب وار دسوں کی اصلاح فرمائی، اب سب پر واضح ہوگیا کہ یہ کتنے ماہرِ فن ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعجب اس پر نہیں کہ انھوں نے غلطی پہچان لی اور اس کی اصلاح کردی، کیونکہ وہ حافظِ حدیث تھے ان کا تو کام ہی یہ ہے، لیکن تعجب درحقیقت اس بات پر ہے کہ غلط احادیث کو ایک ہی مرتبہ سن کر ترتیب وار محفوظ رکھا اور پھر ترتیب کے ساتھ ان کو بیان کرکے اصلاح کی۔ (۲۶)

رحلات یا علمی اسفار

محدثین کی اصطلاح میں "رحلہ" اس سفر کو کہتے ہیں جو طلبِ حدیث کے لیے کیا جائے، صحابۂ کرامؓ اور تابعینؒ میں اس کا خاص ذوق رہا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کا خاص اہتمام فرمایا ہے، چونکہ اسلامی فتوحات کی وجہ سے محدثین دور دور پھیلے ہوئے تھے تو وہ ان کے پاس پہنچ کر احادیث کا سماع فرماتے تھے، حضرات صحابۂ کرامؓ نے ایک ایک حدیث سننے کے لیے ایک ایک ماہ کی مسافت کا سفر کیا ہے،

(۲۵) ھدی الساری (ص۴۷۸)۔ (۲۶) ھدی الساری (ص ۴۸۶)۔

چنانچہ بخاری شریف میں ہے "رحل جابر بن عبداللہ مسیرۃ شہر إلی عبداللہ بن أُنَیس فی حدیث واحد"(۲۷)

قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ" (۲۸) اس آیتِ کریمہ میں طلبِ علم اور تفقہ فی الدین کے لیے نکلنے اور پھر اس کی تبلیغ و تعلیم کی تاکید کی گئی ہے۔

مشہور بزرگ ابراہیم بن ادھم رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے "اصحابِ حدیث کے سفر کی برکت سے خداوندِ قدوس اس امّت سے بلاؤں کو اٹھا لیتے ہیں۔" (۲۹)

امام صاحب کے رحلات

امام صاحبؒ نے پہلے تمام کتبِ متداولہ اور مشائخِ بخارا کی کتابوں کو محفوظ کیا پھر سولہ برس کی عمر میں حجاز کا قصد کیا۔ (۳۰)، والدہ اور بھائی احمد بن اسمٰعیل ساتھ تھے، والدہ اور بھائی حج سے فراغت کے بعد وطن واپس آگئے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ طلبِ علم کے لیے مکہ مکرمہ میں ٹھہر گئے، مکہ مکرمہ کے آپ کے اساتذہ ابوالولید احمد بن محمد ازرقی، امام حمیدی، حسان بن حسان بصری، خلاد بن یحیی اور ابوعبدالرحمن مقری رحمہم اللہ تھے۔ (۳۱)

پھر اٹھارہ سال کی عمر میں مدینہ منورہ کا سفر کیا اور وہاں کے مشہور محدثین عبدالعزیز اویسی، ایوب بن سلیمان بن بلال اور اسماعیل بن ابی اویس رحمہم اللہ تعالی وغیرہ سے استفادہ کیا۔ ۱۸ برس کی ہی عمر میں "قضایا الصحابة و التابعین" لکھی، اسی سفر میں مدینہ طیبہ میں چاندنی راتوں میں "التاریخ الکبیر" کا مسودہ لکھا یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری تصنیف ہے۔ (۳۲)

پھر امام صاحب بصرہ تشریف لے گئے وہاں ابوعاصم النبیل، محمد بن عبداللہ انصاری، بدل بن المحبّر،

---

(۲۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷) کتاب العلم، باب الخروج فی طلب العلم۔

(۲۸) سورۂ توبہ / ۱۲۲۔

(۲۹) فتح المغیث (ج ۲ ص ۸۶) کذا فی "الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين" للدکتور تقی الدین الندوی حفظہ اللہ۔

(۳۰) کیونکہ امام صاحب خود فرماتے ہیں، "فلما طعنت فی ست عشرة سنة حفظت کتب ابن المبارک و وکیع و عرفت کلام هؤلاء يعني أصحاب الرأي، قال: ثم خرجت مع أمي وأخي إلى الحج۔ قلت (القائل هو الحافظ ابن حجر): فکان أول رحلته على هذا سنة عشر ومائتين...." ھدی الساری (ص ۴۷۸)۔

(۳۱) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۵) ومقدمۂ شرح قسطلانی (ص ۳۲)۔

(۳۲) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۵) وھدی الساری (ص ۴۷۸)۔

عبدالرحمن بن حماد الشعیثی، محمد بن عرعرہ، حجاج بن منہال، عبداللہ بن رجاء غدانی اور عمر بن عاصم کلابی رحمہم اللہ وغیرہ سے احادیث کا سماع کیا۔ (۳۳)

امام صاحب حجاز میں چھ سال رہے، بصرہ کا چار دفعہ سفر کیا اور کوفہ وبغداد کے متعلق تو خود امام صاحب فرماتے ہیں "ولاأحصی کم دخلت إلی الکوفة وبغداد مع المحدثین"(۳۴)

کوفہ کے مشائخ جن پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اعتماد کیا ہے وہ ہیں: عبیداللہ بن موسی، ابو نعیم، احمد بن یعقوب، اسماعیل بن ابان، الحسن بن الربیع، خالد بن مخلد، سعید بن حفص، طلق بن غنام، عمرو بن حفص، عروہ، قبیصہ بن عقبہ، ابو غسان اور خالد بن یزید مقری رحمہم اللہ تعالی وغیرہ۔ (۳۵)

بغداد کے مشائخ میں امام احمد بن حنبل، محمد بن سابق، محمد بن عیسی بن الطباع اور سریج بن النعمان رحمہم اللہ تعالی وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ (۳۶)

شام کے مشائخ میں محمد بن یوسف فریابی، ابو نصر اسحاق بن ابراہیم، آدم بن ابی ایاس، ابوالیمان الحکم بن نافع، حیوۃ بن شریح، علی بن عباس اور بشر بن شعیب رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۳۷)

مصر کے مشائخ میں عثمان بن صالح، سعید بن ابی مریم، عبداللہ بن صالح، احمد بن صالح، احمد بن شعیب، اصبغ بن الفرج، سعید بن عیسی، سعید بن کثیر، یحیی بن عبداللہ بن بکیر، احمد بن اشکاب اور عبداللہ بن یوسف وغیرہ ہیں۔ (۳۸)

جبکہ الجزیرہ کے مشائخ میں احمد بن عبدالملک حرانی، احمد بن یزید الحرانی، عمرو بن خلف اور اسماعیل بن عبداللہ الرقی قابل ذکر ہیں۔ (۳۹)

مرو میں علی بن الحسن بن شقیق، عبدان اور محمد بن مقاتل رحمہم اللہ وغیرہ سے سماع کیا۔ (۴۰)

بلخ میں مکی بن ابراہیم، یحیی بن بشر، محمد بن ابان، یحیی بن موسی اور قتیبہ وغیرہ سے احادیث کا سماع کیا۔ (۴۱)

ہرات میں احمد بن ابی الولید حنفی سے احادیث کا سماع کیا۔ (۴۲)

---

(۳۳) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۴) ومقدمۂ قسطلانی (ص ۳۲)۔ (۳۴) ھدی الساری (ص ۴۷۸)۔

(۳۵) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۴) وتہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۳۶) تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۴)۔

(۳۷) سیر (ج ۱۲ ص ۳۹۵) وتہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۳۸) حوالہ جاتِ بالا۔ (۳۹) تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۴۰) حوالۂ بالا۔ (۴۱) حوالۂ بالا۔ (۴۲) حوالۂ بالا۔

نیشاپور میں یحیی بن یحیی، بشر بن الحکم، اسحاق بن راھویہ، محمد بن رافع، محمد بن یحیی ذہلی رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیثیں سنیں۔ (۴۳)

الغرض امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً تمام ممالکِ اسلامیہ کا سفر کیا اور ایک ہزار اسّی مشائخ سے حدیثیں سنیں۔ (۴۴)

تنبیہ

علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سفرِ الجزیرہ کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ امام صاحب الجزیرہ میں داخل نہیں ہوئے۔ (۴۵)

لیکن امام نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ اس سفر کے قائل ہیں۔ (۴۶)

ان رحلات میں امام صاحب کی تنگدستی

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے طلبِ علم کے دوران فاقے بھی کیے اور پتے اور گھاس کھا کر گذارا کیا، بعض اوقات اپنا لباس تک فروخت کردینے کی نوبت بھی آئی، زندگی کے ایک بڑے حصے میں سالن استعمال نہیں کیا ایک مرتبہ بیمار ہوئے، اطباء نے ان کا قارورہ دیکھ کر کہا کہ یہ قارورہ ایسے پادری کا معلوم ہوتا ہے جو سالن استعمال نہیں کرتا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے چالیس سال سے سالن استعمال نہیں کیا، اطباء نے ان کا علاج سالن تجویز کیا تو امام نے انکار فرمادیا اور جب علماء ومشائخ نے بہت اصرار کیا تو یہ منظور فرمایا کہ روٹی کے ساتھ شکر استعمال کرلونگا۔ (۴۷) واقعی سچ ہے "لایستطاع العلم براحة الجسم" (۴۸) یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس عظیم مرتبہ پر پہنچے کہ بڑے اور چھوٹے سب ان کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

---

(۴۳) حوالۂ بالا۔ (۴۴) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۵)۔ ومقدمۂ فتح الباری (ص ۴۷۹)۔

(۴۵) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبری (ج ۲ ص ۴)۔

(۴۶) چنانچہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وقال سہل بن السری: قال البخاری: دخلت إلی الشام ومصر والجزیرۃ مرتین...." (ھدی الساری ۴۷۸، اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ الجزیرہ سمیت اور بہت سارے ملکوں اور وہاں کے مشائخ کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قد رحل البخاری رحمہ اللہ إلی ھذہ البلاد المذکورۃ فی طلب العلم وأقام فی کل مدینۃ منھا علی مشایخھا...." (تہذیب الأسماء ج ۱ ص ۶۷)۔

(۴۷) ھدی الساری (ص ۴۸۱) وتہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۴۸) قالہ الإمام یحیی بن أبی کثیر، کما رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۳) کتاب الصلاۃ، باب أوقات الصلوات الخمس۔

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ "ماأخرجت خراسان مثل محمد بن إسمعيل" (۴۹)۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أشهد أنه ليس في الدنيا مثلك" (۵۰)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ سے امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ ایک مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آئے اور پیشانی پر بوسہ دے کر فرمایا "دعني أقبّل رجليك يا أستاذَ الأستاذين وسيدَ المحدثين وطبيبَ الحديث في علله...." (۵۱)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فضل وشرف

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہلِ فارس میں سے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالی عنہ کی طرف اشارہ کرکے فرمایا تھا: "لو كان الدين عند الثريا لذهب به رجل من فارس أو قال من أبناء فارس" (۵۲) حضرات محدثین کا ارشاد ہے کہ اس کے اولین مصداق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں اور پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد ہے "وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ" (۵۳) جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس آیت کے متعلق آپ سے سوال کیا تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا: لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء" (۵۴) اس کے مصداق بھی امام ابوحنیفہ اور امام بخاری رحمہما اللہ ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے وراق محمد بن ابی حاتم کا بیان ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لیجارہے ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ آپ کے پیچھے چل رہے ہیں، جہاں آپ کے قدم مبارک پڑ رہے ہیں وہیں امام کے قدم پڑ رہے تھے۔ (۵۵) اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا

---

(۴۹) هدى السارى (ص ۴۸۲، ۴۸۳) وسير أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۱) وتاريخ بغداد (ج ۲ ص ۲۱) وتهذيب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۵۰) هدى السارى (ص ۴۸۵)۔ وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۹)۔

(۵۱) هدى السارى (ص ۴۸۸) وسير أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۲) وتهذيب الأسماء (ج ۱ ص ۷۰) وطبقات الشافعية للسبكى (ج ۲ ص ۲۲۳)۔

(۵۲) صحيح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۲) كتاب الفضائل، باب فضل فارس۔

(۵۳) سورۂ جمعہ / ۳۔

(۵۴) صحيح بخارى، كتاب التفسير، سورة الجمعة، باب قوله: "وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ" رقم (۴۸۹۷) و صحيح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۲) كتاب الفضائل، باب فضل فارس۔

(۵۵) هدى السارى (ص ۴۸۹) وتاريخ بغداد (ج ۲ ص ۱۰)۔

متبعِ سنت ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

فربری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے فرمارہے ہیں۔ "أین ترید؟" میں نے عرض کیا "أرید محمد بن اسمعیل" آپ نے فرمایا "اقرأه منی السلام" (۵٦)

احتیاط وتقوی

امام بخاری رحمۃ اللہ کا قول ہے "ما اغتبت أحدا قط منذ علمت أن الغیبة حرام" (۵۷) نیز فرمایا "إنی لأرجو أن ألقی اللہ ولا یحاسبنی أنی اغتبت أحدا" (۵۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معاصی ومنکرات سے بچنے کا بڑا اہتمام فرمایا ہے کیونکہ گناہوں سے حافظہ خراب ہوجاتا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے گناہوں سے حد درجہ احتیاط کی اسی لیے ان کا حافظہ متاثر نہیں ہوا اور حفظ میں ان کو زبردست کمال حاصل ہوا، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

شکوت إلی وکیع سوء حفظی
فأوصانی إلی ترک المعاصی
فإن العلم نور من إله
ونور اللہ لا یعطی لعاص

علمی وقار کی حفاظت

کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دریائی سفر کررہے تھے اور ایک ہزار اشرفیاں ان کے ساتھ تھیں، ایک شخص نے کمال نیاز مندی کا طریقہ اختیار کیا اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو اس پر اعتماد ہوگیا، اپنے احوال سے اس کو مطلع کیا، یہ بھی بتادیا کہ میرے پاس ایک ہزار اشرفیاں ہیں، ایک صبح کو جب وہ شخص اٹھا تو اس نے چیخنا چلانا شروع کیا اور کہنے لگا کہ میری ایک ہزار اشرفی کی تھیلی غائب ہے چنانچہ

---

(۵٦) ھدی الساری (ص ۴۸۹) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۳)۔ وتہذیب الاسماء (ج ۱ ص ٦۸) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۳)۔

(۵۷) ھدی الساری (ص ۴۸۰)۔

(۵۸) ھدی الساری (ص ۴۸۰) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۹) وتہذیب الاسماء (ج ۱ ص ٦۸) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۳، ۲۲۴)۔

جہاز والوں کی تلاشی شروع ہوئی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے موقعہ پاکر چپکے سے وہ تھیلی دریا میں ڈال دی، تلاشی کے باوجود تھیلی دستیاب نہ ہوسکی تو لوگوں نے اس کو ملامت کی، سفر کے اختتام پر وہ شخص امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھتا ہے کہ آپ کی وہ اشرفیاں کہاں گئیں؟ امام نے فرمایا کہ میں نے ان کو دریا میں ڈال دیا، کہنے لگا کہ اتنی بڑی رقم کو آپ نے ضائع کردیا؟! فرمایا کہ میری زندگی کی اصل کمائی تو ثقاہت کی دولت ہے، چند اشرفیوں کے عوض میں اس کو کیسے تباہ کرسکتا تھا؟ (۵۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے والد نے ترکہ میں کافی مال چھوڑا تھا امام نے وہ مال مضاربت پر دیدیا، ایک مرتبہ ایک مضارب پچیس ہزار درہم لیکر دوسرے شہر میں جاکر آباد ہوگیا اور اس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رقم ضائع ہونے لگی، لوگوں نے کہا کہ مقامی حاکم سے خط لکھوا کر اس علاقے کے حاکم کے پاس بھجوا دیجیے تو رقم آسانی سے مل جائے گی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر آج میں حکام کی سفارش کے ذریعہ اپنی رقم حاصل کرونگا تو کل یہی حاکم میرے دین میں دخل اندازی کرینگے اور میں اپنے دین کو دنیا کے عوض ضائع کرنا نہیں چاہتا.... پھر یہ طے ہوا کہ مقروض دس درہم ماہوار ادا کرے گا، لیکن اس میں سے ایک درہم بھی امام کو نہیں ملا۔ (۶۰)

وراق بخاری محمد بن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں طلب حدیث کے لیے آدم بن ابی ایاس کے پاس گیا اور خرچہ ختم ہوگیا تو میں نے گھاس اور پتے کھانا شروع کیا اور کسی کو خبر نہ ہونے دی، تیسرے دن ایک اجنبی شخص میرے پاس آیا اور اشرفیوں کی ایک تھیلی تھمادی۔ (۶۱)

عمر بن حفص الاشقر کا بیان ہے کہ ہم چند ہم سبق بصرہ میں احادیث لکھتے تھے، ہمارے ساتھ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے ایک مرتبہ بخاری کئی دن تک نہیں آئے، تفتیش کرنے سے معلوم ہوا کہ ان کے پاس خرچ ختم ہوگیا اور نوبت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ امام کو کپڑے بھی فروخت کرنے پڑے، ہم نے چندہ کیا اور کپڑے کا انتظام کیا۔ (۶۲)

---

(۵۹) یہ واقعہ امداد الباری (ج ۱ ص ۳۶۱) اور فضل الباری (ج ۱ ص ۵۵) میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی فتح الباری کے حوالہ سے منقول ہے، لیکن باوجود تلاش کے نہ مل سکا، نیز تاریخ بغداد، تہذیب الکمال سیراعلام النبلاء، تہذیب التہذیب، تہذیب الاسماء واللغات، مقدمۂ فتح، مقدمۂ قسطلانی اور مقدمۂ لامع میں امام کے ترجمہ کے تحت اس واقعہ کا ذکر نہیں ہے۔

(۶۰) دیکھیے ھدی الساری (ص ۴۷۹) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۷) وسیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۹)۔

(۶۱) ھدی الساری (ص ۴۸۰) وسیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۸) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۷)۔

(۶۲) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۸) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۳) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۱۷)۔

اس طرح مشقتیں برداشت کرنا امام کی فطرت میں داخل ہوگیا تھا، بخارا سے باہر انھوں نے مہمان خانہ تعمیر کرایا تو بہت سارے لوگ آپ کی مدد کے لیے جمع ہوگئے، آپ خود بھی سب کے ساتھ اینٹیں اٹھا اٹھا کر لیجانے لگے، کسی شاگرد نے عرض کیا کہ آپ کیوں تکلیف فرماتے ہیں؟ تو فرمایا اصل میں کام آنے والی خدمت تو یہی ہے۔ (۶۳)

وراق بخاری محمد بن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ بسااوقات سفر میں امام کے ساتھ ایک ہی کمرے میں رات گذرتی ہے، میں دیکھتا ہوں کہ رات کو کوئی پندرہ بیس دفعہ اٹھتے ہیں، ہر دفعہ چراغ جلاتے اور پھر احادیث پر نشان لگاتے ہیں، پھر سحر کے وقت تہجد ادا کرتے اور مجھے کبھی نہیں اٹھاتے، میں نے ایک دفعہ عرض کیا کہ آپ اس قدر مشقت برداشت کرتے ہیں مجھے جگالیا کریں؟ انھوں نے فرمایا "أنت شاب فلا أحب أن أفسد علیک نومک" کہ تم جوان آدمی ہو، میں تمھاری نیند خراب کرنا نہیں چاہتا۔ (۶۴)

حسن سلوک اور ایثار

خود تو کئی کئی دن بغیر کھائے پیے گذار دیا کرتے تھے اور کبھی صرف دو تین بادام کھالینا بھی ان کے لیے کافی ہوتا تھا لیکن دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کے معاملہ میں پیش پیش رہتے تھے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کو ہر ماہ پانچ سو درہم کی آمدنی ہوتی تھی یہ ساری رقم وہ فقراء ومساکین اور طلبہ ومحدثین پر خرچ کردیا کرتے تھے۔ (۶۵)

بے نفسی

بے نفسی کا یہ عالم تھا کہ عبداللہ بن محمد صیارفی کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ امام کی باندی ان کے پاس سے گذری تو دوات کو ٹھوکر لگ گئی اور روشنائی گر گئی، امام نے باندی سے کہا کہ کس طرح چلتی ہو؟ باندی نے جواب دیا کہ جب راستہ ہی نہ ہو (چونکہ ہر طرف کتابیں پھیلی ہوئی تھیں) تو کیا کیا جائے، یہ سن کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "اذهبی فقد أعتقتک" کسی نے کہا اے ابوعبداللہ! اس نے آپ کی شان میں

---

(۶۳) هدی الساری (ص ۴۸۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۰)۔

(۶۴) هدی الساری (ص ۴۸۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۴) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) وتهذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۵) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۰)۔

(۶۵) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح (ج ۱ ص د ۱

گستاخی کی اور آپ کو ناراض کردیا لیکن آپ نے اسے آزاد کردیا؟! امام نے فرمایا کہ مین نے اس کام سے اپنے آپ کو راضی کرلیا۔ (٦٦)

حدیث پر عمل کا اہتمام

عام طور پر محدثین کے یہاں اس کا بہت اہتمام ہوتا ہے کہ جو حدیث پڑھیں اس پر عمل کریں، چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماکتبت حدیثاً إلا وقد عملت به، حتی مرّبی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وأعطی أباطیبة دیناراً، فأعطیت الحجام دیناراً حین احتجمت" (٦٧)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اس میں بہت مستعد تھے، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید میں اینٹیں اور پتھر اٹھانے، گھاس اور پتے کھانے اور نشانہ بازی کی مشق کی۔

وراق بخاری کا بیان ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تیراندازی اور نشانہ بازی کی مشق کے لیے بہت زیادہ نکلا کرتے تھے، میں نے اپنی زندگی میں صرف دو مرتبہ دیکھا کہ ان کا نشانہ خطا گیا ہے ورنہ ٹھیک ہدف پر وہ تیر پھینکتے تھے .... ایک مرتبہ فربر سے باہر تیراندازی کے لیے نکلے، تیراندازی شروع ہوئی تو امام کا تیر پل کی میخ پر جالگا اور پل کو نقصان پہنچا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سواری سے اتر گئے اور میخ سے تیر نکالا اور لوٹ آئے، اور مجھ سے فرمایا کہ میرا ایک کام کردو، پل والے کے پاس جاکر کہو کہ ہمیں یا تو نقصان کا ازالہ کرنے کی اجازت دے دے یا قیمت لے لے اور معاف کردے۔ کہتے ہیں کہ پل کے مالک حمید بن الاخضر کو جب یہ بات پہنچی تو انھوں نے کہا کہ ابوعبداللہ کو میری طرف سے سلام کہو اور کہو کہ جو کچھ ہوا وہ معاف ہے اور یہ کہ اپنی تمام دولت اور جائیداد آپ پر قربان کرنے کے لیے تیار ہوں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر بہت خوش ہوئے اور بطور شکر اس دن پانچ سو حدیثیں سنائیں اور تین سو درہم صدقہ کیے۔ (٦٨)

---

(٦٦) ھدی الساری (ص ۴۸۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۲)۔

(٦٧) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۱ ص ۲۱۳) ترجمہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ۔ مشہور محقق شعیب الارنؤوط حدیث "أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وأعطی أباطیبة دیناراً" کی تخریج کرتے ہوئے لکھتے ہیں، یہ حدیث امام مالک نے موطا میں، امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں، امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام دارمی نے اپنی اپنی "سنن" میں اور امام احمد نے اپنی مسند میں ذکر کی ہے لیکن ان میں سے بعض میں تو "فأمر بصاع من طعام" ہے، بعض میں "بصاع من شعیر" ہے اور بعض میں "بصاعین من طعام" ہے کسی طریق میں یہ نہیں ہے کہ آپ نے ایک دینار دیا ہو۔ دیکھیے حاشیۂ سیر اعلام النبلاء (ج ۱۱ ص ۲۱۳)۔

(٦٨) ھدی الساری (ص ۴۸۰)۔

شوقِ عبادت

ہمیشہ کا معمول تھا کہ آخر شب میں تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ (۶۹) اور رمضان میں اس پر بہت اضافہ ہوجاتا تھا۔

حافظ ابوعبداللہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ اپنی سند سے بیان فرماتے ہیں کہ جب رمضان شروع ہوتا تو امام ایک مرتبہ قرآن تو عام تراویح کی جماعت میں ہر رکعت میں بیس بیس آیات پڑھ کر ختم کیا کرتے تھے پھر خود تنہا آخر شب میں نصف یا ثلثِ قرآن پڑھتے اس طرح ہر تیسرے دن ایک قرآن ختم فرماتے تھے، پھر دن بھر بھی تلاوت کرتے رہتے تھے اور روزانہ افطار کے وقت قرآن کریم ختم فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ ہر ختم پر دعا قبول ہوتی ہے۔ (۷۰)

ایک مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باغ میں نوافل ادا کررہے تھے نماز کے بعد کسی سے کہا کہ ذرا قمیص اٹھاکر دیکھیں کوئی موذی جانور تو نہیں؟ دیکھا تو ایک زنبور نے سولہ سترہ جگہ ڈنک مارا تھا جسم پر ڈنک زدہ حصہ متورم ہوگیا تھا، کسی نے کہا کہ آپ نے نیت کیوں نہیں توڑی؟ فرمایا کہ میں ایک سورت کی تلاوت کررہا تھا اس کو درمیان میں قطع کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ (۷۱)

قبولیتِ دعاء

امام نے فرمایا میں نے دو مرتبہ اپنے رب سے دعا مانگی فوراً قبول ہوئی، اس کے بعد سے مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میرے اعمال کی جزا دنیا ہی میں تو نہیں دی جارہی، اس لیے میں اس کے بعد سے دنیا کے لیے کچھ مانگنا پسند نہیں کرتا۔ (۷۲)

عللِ حدیث کی معرفت میں انفرادیت

اصطلاح میں "علت" پوشیدہ سببِ جرح کو کہتے ہیں اس علم میں مہارت کے لیے بے پناہ حافظہ، سیّال ذہن، اور نقد میں کامل مہارت ضروری ہے، رواۃِ حدیث کی معرفت، ولادت و وفات کے اوقات کا علم،

---

(۶۹) هدی الساری (ص ۴۸۱) وتاریخ بغداد (ج۲ص ۱۲) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۱)۔

(۷۰) هدی الساری (ص ۴۸۱)۔

(۷۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۲) تاریخ بغداد (ج۲ص ۱۲، ۱۳) وطبقات السبکی (ج۲ص ۲۲۳) وهدی الساری (ص ۴۸۰، ۴۸۱)۔

(۷۲) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۸) وهدی الساری (ص ۴۸۰)۔

اسماء، القاب، کنیتوں اور ان کی ملاقات کی تفصیل کا علم لازم ہے، الفاظِ حدیث پر پوری نظر ضروری ہے۔ (۷۳)

امام ابن مہدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیس نامعلوم حدیثیں لکھنے سے کہیں زیادہ مجھے یہ مرغوب ہے کہ کسی حدیث کی علتِ قادحہ معلوم ہوجائے۔ (۷۴)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب العلل میں فرمایا کہ جامع ترمذی میں میں نے احادیث کی جس قدر علتیں بیان کی ہیں یارجال اور تاریخ کے بارے میں جو کچھ کہا اس کا بیشتر حصہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یا ان کی تاریخ سے لیا ہے، البتہ چند مقامات پر امام دارمی اور امام ابوزرعہ رحمہما اللہ تعالی سے بھی استفادہ کیا ہے۔ (۷۵)

احمد بن حمدون کا بیان ہے کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو سعید بن مروان کے جنازے میں دیکھا، ان کے شیخ محمد بن یحیی ذہلی رحمۃ اللہ علیہ ان سے اسامی وکُنیٰ اور عللِ حدیث کے بارے میں سوال کررہے تھے جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس طرح جواب دے رہے تھے جیسے "قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھ رہے ہوں۔ (۷۶)

ابوحامد اعمش رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری کی مجلس میں امام مسلم آئے اور ایک حدیث "عبیداللہ بن عمر عن أبی الزبیر، عن جابر قال: بعثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سریة ومعنا أبو عبیدة.." — سنا کر درخواست کی اگر آپ کے پاس یہ حدیث ہو تو اس کو متصل فرما دیجیے، مطلب یہ تھا کہ عبیداللہ تابعی ہیں اس لیے یہ حدیث امام کے پاس ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو متصل السند ہے یا نہیں؟ اور اگر سند ہے تو معلل ہے یا صحیح؟ اگر معلل ہے تو علت معلوم ہے یا نہیں؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وقت حدیث کی سند متصل بیان کی "حدثنا ابن أبی أویس حدثنی أخی عن سلیمان بن بلال عن عبیداللہ.." (۷۷)

اسی مجلس کا دوسرا واقعہ ہے کہ کسی شخص نے سند پڑھی اور حدیث سنائی "حجاج بن محمد عن ابن جریج، عن موسی بن عقبة، عن سهیل بن أبی صالح، عن أبیه، عن أبی هریرة عن النبی صلی اللہ علیه

---

(۷۳) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۴۲) النوع الثامن عشر: معرفة الحدیث المعلل۔

(۷۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۵۲) النوع الثامن عشر: المعلل۔

(۷۵) فاتحة کتاب العلل المطبوع بجامع الترمذی (ج ۲ ص ۲۳۳)۔

(۷۶) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۲ و ۴۵۵) وتہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۹) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۱) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۹) وھدی الساری (ص ۴۸۸)۔

(۷۷) ھدی الساری (ص ۴۸۸) ومقدمۂ قسطلانی (ص ۳۶) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۹)۔

وسلم قال: کفارة المجلس إذا قام العبد أن یقول: سبحانک اللهم وبحمدک أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک و أتوب إلیک" اس حدیث کو سن کر امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس حدیث کی اس سے اونچی سند پورے عالم میں نہیں اور دو طریق اس کے ذکر کیے، ایک "محمد بن سلام حدثنا مخلد بن یزید أخبرنا ابن جریج حدثنی موسی بن عقبة عن سهیل بن أبی صالح عن أبیه عن أبی هریرة...." اور دوسرا طریق "أحمد بن حنبل و یحیی بن معین قالا حدثنا حجاج بن محمد...."

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "إلا أنه معلول"۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر کانپ اٹھے اور اس کی علت دریافت کی، امام نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے جس پر پردہ ڈال رکھا ہے اس کو اسی طرح رہنے دو، لیکن امام مسلمؒ نے اصرار کیا تو اس کے معلول ہونے کی وجہ یہ بیان فرمائی "لا یذکر لموسی بن عقبة سماع من سهیل" یعنی موسی بن عقبہ کا سہیل بن ابی صالح سے سماع ثابت نہیں ہے۔ پھر غیر معلول سند انھوں نے ذکر کی "حدثنا موسی بن إسماعیل، حدثنا وهیب حدثنا سهیل عن عون بن عبداللہ...." (۷۸)

اسماء وکُنیٰ کی معرفت کے سلسلے میں واقعہ مشہور ہے کہ امام فریابی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری کی موجودگی میں ایک حدیث بیان کی "حدثنا سفیان عن أبی عروة، عن أبی الخطاب، عن أبی حمزة" حاضرین سفیان کے بعد مشائخ میں سے کسی کو نہ پہچان سکے تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ابوعروہ معمر بن راشد ہیں، ابوالخطاب قتادہ بن دِعامہ سدوسی ہیں اور ابوحمزہ سے مراد حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔ نیز فرمایا کہ سفیان کی یہ عادت ہے کہ وہ مشہور شیوخ کی کنیت ذکر کرتے ہیں۔ (۷۹)

علمِ حدیث میں نقد وجرح کی حیثیت

رواۃِ حدیث کے باب میں ان کی صداقت وثقاہت اور حفظ وضبط کی ضرورت محتاجِ بیان نہیں، قرآن کریم کا ارشاد ہے "یَآیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْٓا اِنْ جَآءَکُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْٓا"(۸۰) مگر جرح ونقد میں ایک گونہ غیبت بھی ہوتی ہے لیکن دینی ضرورت کے پیشِ نظر جرح صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے، حفاظت حدیث کی خاطر اس کا اہتمام کیا گیا ہے ورنہ اہل باطل ہی نہیں بعض نیک لوگوں نے بھی اجرو

---

(۷۸) هدی الساری (ص ۴۸۸) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۶ و ۴۳۷) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۹)۔

(۷۹) هدی الساری (ص ۴۷۸)۔

(۸۰) سورۂ حجرات / ۶۔

ثواب کے خیال سے وضعِ حدیث کا ارتکاب کیا ہے اور فضائل کے لیے وہ ایسے امرِ شنیع و قبیح کے مرتکب ہوئے ہیں جیسے ابوعِصمہ نوح بن ابی مریم سے جب پوچھا گیا کہ تم جو قرآن کریم کی ہر سورت کے بارے میں حضرت ابن عباس سے فضائل نقل کرتے ہو یہ کہاں سے لیے ہیں؟ تو کہا کہ "إنی رأیت الناس قد أعرضوا عن القرآن، و اشتغلوا بفقہ أبی حنیفة ومغازی ابن إسحاق، فوضعت هذا الحدیث حِسبةً" (۸۱)

اسی طرح عبدالکریم بن ابی العوجاء نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے چار ہزار ایسی حدیثیں وضع کی ہیں جن میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دیا ہے۔ (۸۲)

اگر چھان بین اور نقد و جرح سے کام نہ لیا جاتا تو احادیثِ صحیحہ کی حفاظت ناممکن ہوجاتی۔ (۸۳)
چنانچہ صحابہؓ کے دور ہی میں اس نقد کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا، خوارج اور رَفَضہ کے ظہور کے بعد تفتیش کے بغیر روایت قبول نہیں کی جاتی تھی، جب رجالِ سند میں اضافہ ہوتا گیا تو جرح و انتقاد کا سلسلہ بھی وسیع ہوتا گیا۔ (۸۴)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ

جرح وتعدیل کے باب میں محدثین نے ان کے مراتب مقرر کیے اور پھر ہر ایک کے لیے مخصوص الفاظ مقرر ہوئیں چنانچہ جرح کے مراتب میں "فلان کذّاب" وغیرہ الفاظ شائع وذائع ہیں۔
لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ عام محدثین کی طرح وضّاع اور کذّاب کا لفظ بہت کم استعمال کرتے

---

(۸۱) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۸۲) النوع الحاوی والعشرون: الموضوع۔
(۸۲) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۴۴) رقم (۵۱۶۷)۔
(۸۳) چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب العلل (مطبوعہ مع جامع ترمذی ج ۲ ص ۲۳۳) میں لکھتے ہیں "وقد وجدنا غیر واحد من الأئمة من التابعین قد تکلموا فی الرجال، منهم.... من أهل العلم، تکلموا فی الرجال وضعفوا و إنما حَمَلَهم علی ذلک عندنا۔ والله أعلم۔ النصیحة للمسلمین، لایظن بهم أنهم أرادوا الطعن علی الناس و الغیبة، إنما أرادوا عندنا أن یبینوا ضعف هؤلاء لکی یعرفوا؛ لأن بعض الذین ضعفوا کان صاحب بدعة، وبعضهم کان متهما فی الحدیث، وبعضهم کانوا أصحاب غفلة و کثرة خطأ، فأراد هؤلاء الأئمة أن یبینوا أحوالهم شفقةً علی الدین وتثبتاً؛ لأن الشهادة فی الدین أحق أن یتثبت فیها من الشهادة فی الحقوق والأموال"۔
(۸۴) دیکھیے مقدمۂ صحیح مسلم (ص ۱۰ و ۱۱)۔

ہیں۔ (۱) وہ "منکر الحدیث" "فیہ نظر" اور "سکتوا عنہ" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ (۲) چنانچہ وہ فرماتے ہیں "إذاقلت: فلان فی حدیثه نظر، فهو متّهمٌ واهٍ"(۳) نیز فرماتے ہیں "کلّ من قلت فیه: منکر الحدیث، فلاتحل الروایة عنه"(۴)

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جرح کے باب میں بھی احتیاط کا دامن نہیں چھوڑا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے وراق نے آپ سے کہا کہ لوگ آپ کی تاریخ پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں غیبت کی گئی ہے .... تو آپ نے فرمایا ہم نے تاریخ میں متقدمین کے اقوال نقل کیے ہیں اپنی طرف سے تو ہم نے کچھ بھی نہیں کہا۔ (۵)

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اخذِ حدیث میں بھی بہت احتیاط سے کام لیا، ایک مرتبہ کسی شخص نے ایک حدیث کے بارے میں پوچھا جس میں تدلیس کا گمان تھا تو امام نے فرمایا کہ تم میرے بارے میں تدلیس کا شبہہ کررہے ہو میں نے تو ایک محدث کی دس ہزار احادیث اسی اندیشے کی وجہ سے ترک کردیں اور شبہہ ہی کی بنیاد پر ایک اور محدث کی اُتنی ہی یا اس سے زائد حدیثیں چھوڑ دیں۔ (۶)

---

(۱) چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ "سیراعلام النبلاء" (ج ۱۲ ص ۴۳۹ و ۴۴۰) میں فرماتے ہیں: "وقلّ أن یقول: فلان کذاب، أو کان یضع الحدیث" شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حفظہ اللہ تعالیٰ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے چند راویوں کے بارے میں "کذاب یذکر بوضع الحدیث" وغیرہ الفاظ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ویلاحظ من هذه الأمثلة القليلة أن البخاري يحرص على أن يكون لفظ الجرح الذي يرتضيه من قول غيره إذاوجده، فينقله عنه، وإلا قاله من قِبَل نفسه، وذلک من دقیق ورعه رحمة الله تعالى عليه" دیکھیے تعلیقات "الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص ۴۰۱ و ۴۰۲)۔

(۲) دیکھیے سیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۹) وطبقات الشافعیۃ (ج ۲ ص ۹) وھدی الساری (ص ۴۸۰)۔

(۳) سیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۱)۔ ومیزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۱۶) ترجمہ عبداللہ بن داؤد واسطی۔

(۴) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶) ترجمہ أبان بن جبلة الکوفی۔

حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۱۶۔ ترجمہ عبداللہ بن داؤد واسطی) میں فرمایا ہے۔ "وقدقال البخاري: فيه نظر، ولا يقول هذا إلا فيمن يتهمه غالباً" اسی طرح حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ شرح ألفیہ (ص ۱۷۶) میں فرماتے ہیں "فلان فیه نظر، و فلان سکتوا عنه، وهاتان العبارتان يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه"

لیکن محدثِ جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ذہبی اور حافظ عراقی رحمہما اللہ کے قول کو محقق اور مفصل طور پر رد کیا ہے، دیکھیے حاشیۂ "الرفع والتکمیل" (ص ۳۸۹ ۔ ۳۹۱) وحاشیۂ قواعد فی علوم الحدیث (ص ۱۵۵ ۔ ۱۵۷) وحاشیۂ سیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۹ و ۴۴۰)۔

(۵) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۱) وھدی الساری (ص ۴۸۰) ومقدمۂ قسطلانی (ص ۳۷)۔

(۶) ھدی الساری (ص ۴۸۱) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہلِ علم کی نظر میں

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ محمد بن سلام بیکندی رحمۃ اللہ علیہ نے امام سے فرمایا "انظر فی کتبی، فما وجدت فیها من خطأ فاضرب علیه، کی لاأرویه" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی حدیثوں پر نظر ثانی کی، چنانچہ جن احادیث کے بارے میں امام نے اطمینان ظاہر کیا ان پر ان کے استاذ نے لکھ دیا "رضی الفتیٰ" اور جو احادیث ضعیف تھیں ان پر لکھا "لم یَرضَ الفتیٰ"(۷)

اسی طرح ان کے ایک دوسرے استاذ عبداللہ بن یوسف تنیسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان سے فرمایا "انظر فی کتبی وأخبرنی بما فیها من السقط"(۸)

آپ کے استاذ اسماعیل بن ابی اویس رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس لطیف طریقے سے بخاری نے میری حدیثوں کی اصلاح کی اس طرح کسی نے نہیں کیا، انھوں نے کہا کہ "أتاذن لی أن أجددها؟" یعنی میں ان کو دوبارہ لکھ دوں؟ انھوں نے اجازت دیدی، فرماتے ہیں "فاستخرج عامة حدیثی بهذه العلة" (۹) نیز خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اسماعیل بن ابی اویس کی جن احادیث کا انتخاب کرتا تھا ان پر وہ لکھ لیتے تھے "هذه الأحادیث انتخبها محمد بن إسمعیل من حدیثی"(۱۰)

اسماعیل بن ابی اویس ہی کا قول ہے انھوں نے اپنے شاگرد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا "انظر فی کتبی، وما أملکه لک، وأنا شاکر لک مادمتُ حیّاً"(۱۱)

حافظ رجاء بن مرجی فرماتے ہیں "فضل محمد بن إسمعیل علی العلماء کفضل الرجال علی النساء"(۱۲)۔

نیز فرمایا "هو آیة من آیات الله یمشی علی ظهر الأرض"(۱۳)

امام محمد بن اسحٰق بن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماتحت أدیم السماء أعلم بالحدیث من محمد بن إسماعیل"(۱۴)

---

(۷) تاریخ بغداد (ج۲ص ۲۲)۔

(۸) ھدی الساری (ص ۴۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۱۹)۔

(۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۰)۔

(۱۰) ھدی الساری (ص ۴۸۲)۔

(۱۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۹) وھدی الساری (ص ۴۸۲)۔

(۱۲) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۵) وھدی الساری (ص ۴۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۷)۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

(۱۴) ھدی الساری (ص ۴۸۵) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۷) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۱)۔

یعقوب بن ابراھیم دورقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "محمد بن إسمعيل فقيه هذه الأمة"(۱۵) یہی قول نُعیم بن حماد سے بھی منقول ہے ۔ (۱۶)

محمد بن بشار بندار رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے "هذا أفقه خلق الله في زماننا۔"(۱۷)

جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بصرہ تشریف لائے تو محمد بن بشار رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "دخل اليوم سيد الفقهاء۔"(۱۸)

ابومصعب زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "محمد بن إسماعيل أفقه عندنا وأبصر بالحديث من أحمد بن حنبل، فقيل له: جاوزت الحد، فقال للرجل: لو أدركت مالكاً ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن إسماعيل لقلت: كلاهما واحد في الفقه والحديث"(۱۹)

ابوعمرو خفاف ؒ فرماتے ہیں "محمد بن إسماعيل أعلم بالحديث من إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وغيرهما بعشرين درجة"(۲۰)

یہ تمام تعریفی کلمات یا تو ان کے اساتذہ کے ہیں اور یا ان کے معاصرین کے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں بعد کے علماء کے جو اقوال ہیں وہ حد سے متجاوز ہیں، چنانچہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"ولو فتحت باب ثناء الائمة عليه ممن تاخر عن عصره لفنى القرطاس ونفدت الانفاس فذاك بحر لا ساحل له.."(۲۱)

مشہور ائمۂ حدیث کے فقہی مذاہب

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے بارے میں پانچ اقوال ملتے ہیں:۔

---

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴۵۷) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۹)۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴۵۹)۔

(۱۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۹) وھدی الساری (ص ۴۸۳)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴۴۹) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۶) وتہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۸) وھدی الساری (ص ۴۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۲)۔

(۱۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۰) وھدی الساری (ص ۴۸۲) وتہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴۵۵) سیر اعلام النبلاء کے محقق اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں "يغلب على ظني أن أبا مصعب الزهري لم يقف على كلام أحمد في الفقه، حتى جعل البخاري أفقه منه، ولو وقف على كلامه لم يتفوه بذلك"۔ (۲۰) طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۰) وھدی الساری (ص ۴۸۵) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۵ و ۴۳۶)۔ (۲۱) ھدی الساری (ص ۴۸۵)۔

❶ سب سے مشہور قول یہ ہے کہ وہ مجتہدِ مطلق تھے، کسی کے مقلد نہیں تھے، یہ قول علّامہ ابن تیمیہ (۲۲)، علّامہ نفیس الدین سلیمان بن ابراہیم علوی (۲۳) اور علّامہ انور شاہ کشمیری (۲۴) رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (۲۵) اور یہی راجح ہے اس لیے کہ بخاری کے اہلِ عصر و زمان نے ان کے تفقہ اور امامت کی تصریح کی ہے اور اس زمانے میں کسی کو فقیہ یا امام کہنے کا مطلب اس کو مجتہد بتانا ہوتا تھا، پہلے نعیم بن حماد اور یعقوب دورقی رحمہما اللہ کا قول گزر چکا ہے کہ انھوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو "فقيه هذه الأمة" قرار دیا ہے، اسی طرح محمد بن بشار رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "سيد الفقهاء" اور "أفقه خلق الله في زماننا" کہا ہے۔ عبداللہ بن محمد مُسندی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "محمد بن إسماعيل إمام، فمن لم يجعله إماماً فاتهِمه۔" (۲۶)

ایک مرتبہ قتیبہ بن سعید سے طلاقِ سکران کا مسئلہ پوچھا گیا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تشریف لے آئے تو قتیبہ نے (جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں) فرمایا "هذا أحمد بن حنبل وابن المديني وابن راهويه قد ساقهم الله إليك" (۲۷) یعنی بخاری جو ان اکابر کا مجموعہ ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو بھیج دیا ہے۔

پہلے ابو مصعب زہری کا بیان گذر چکا ہے کہ "محمد بن إسماعيل أفقه عندنا وأبصر بالحديث من أحمد بن حنبل فقيل له: جاوزت الحد، فقال للرجل: لو أدركت مالكاً ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن إسماعيل لقلت: كلاهما واحد في الفقه والحديث" یعنی تفقہ اور استنباط میں جو مقام اور درجہ ان کا تھا وہی بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

❷ دوسرا قول ابوعاصم عبادی اور تاج الدین سبکی رحمہما اللہ کا ہے، انھوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو شافعیہ میں شمار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب نے زعفرانی، ابو ثور، کرابیسی اور حمیدی رحمہم اللہ سے فقہ وحدیث حاصل کی ہیں اور یہ سب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔ (۲۸)

لیکن یہ بات اس لیے درست نہیں کیونکہ تلمذ سے یہ لازم نہیں آتا کہ تلمیذ کا مذہب بھی وہی ہو جو

---

(۲۲) دیکھیے حاشیۂ مقدمۂ لامع الدراری (ص ۶۹)۔

(۲۳) دیکھیے "ماتمس إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه (ص ۲۶ ـ مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)۔

(۲۴) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) ذكر الترتيب بين الصحاح الست وبيان مذاهبهم مع بعض الفوائد المهمة۔

(۲۵) دیکھیے مقدمۂ لامع الدراری (ص ۶۰)۔

(۲۶) هدی الساری (ص ۴۸۳)۔

(۲۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۱۸) وهدی الساری (ص ۴۸۳)۔

(۲۸) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبری (ج ۲ ص ۲۰۲)۔

استاذ کا ہو، ورنہ بخاری کے اساتذہ بہت سے احناف بھی ہیں۔

③ تیسرا قول یہ ہے کہ وہ حنبلی ہیں چنانچہ ابن ابی یعلیٰ نے ان کو "طبقات الحنابلہ" میں ذکر کیا ہے (۲۹) اور ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکذلک البخاری ومسلم وأبوداود والأثرم وھذه الطبقة من أصحاب آحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه۔"(۳۰)

④ چوتھا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد منتسب الی الشافعی ہیں۔ (۳۱)

⑤ پانچواں قول بعض متاخرین علماء کا ہے کہ بخاری نہ مجتہد ہیں اور نہ مقلد ہیں۔ (۳۲)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وأما مسلم وابن ماجه فلا يعلم مذهبهما"(۳۳) نیز فرمایا "وأما مسلم فلا أعلم مذهبه بالتحقيق۔"(۳۴)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور نواب صدیق حسن خان رحمہما اللہ کی رائے میں وہ شافعی ہیں۔ (۳۵)

ابن ابی یعلیٰ نے ان کو طبقاتِ حنابلہ میں ذکر کیا ہے۔ (۳۶)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہ وہ مجتہد ہیں اور نہ مقلد، بلکہ وہ اہلِ حدیث کے مذہب پر ہیں۔ (۳۷)

علامہ ابراہیم بن شیخ عبداللطیف سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم مجتہد منتسب الی الشافعی ہیں، ابن الاثیرؒ نے جامع الاصول میں اور حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب" میں ان کے مجتہد ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳۸)

علامہ ابراہیم سندھیؒ نے "اِتحاف الاکابر" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام مسلمؒ مالکی مذہب پر تھے۔ (۳۹) واللہ اعلم۔

---

(۲۹) ماتمس إليه الحاجة (ص ۲۶)۔

(۳۰) إعلام الموقعين عن رب العالمين (ج ۲ ص ۲۴۲) الوجه الرابع والأربعون من وجوه رد التقليد۔

(۳۱) قاله الإمام ولی الله الدهلوی فی "الإنصاف فی بيان سبب الاختلاف" كذا فی "ماتمس إليه الحاجة" (ص ۲۶)۔

(۳۲) دیکھیے ماتمس إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه" (ص ۲۷)۔

(۳۳) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸)۔ (۳۴) العرف الشذی مطبوعہ مع جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲)۔

(۳۵) دیکھیے "ماتمس إليه الحاجة" (ص ۲۵، ۲۶)۔

(۳۶) ماتمس إليه الحاجة (ص ۲۶)۔

(۳۷) توجيه النظر إلى أصول الأثر (ص ۱۸۵) ذكر النوع الثانی والثلاثين من علوم الحديث۔

(۳۸) دیکھیے "ماتمس اليه الحاجة" (ص ۲۵، ۲۶)۔

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ حنبلی ہیں، ابن ابی یعلی نے ان کو طبقات الحنابلہ میں ذکر کیا ہے (۴۰) اسماعیل پاشا بغدادی نے ھدیة العارفین میں ان کو "حنبلی" لکھا ہے (۴۱) علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو حنبلی قرار دیا ہے (۴۲) حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۴۳)

تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو طبقاتِ شافعیہ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے بھی ان کو شافعی کہا ہے۔ (۴۴)

تیسرا قول یہ ہے کہ وہ مجتہدِ مطلق ہیں۔ (۴۵)

چوتھا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد منتسب إلی احمد واسحاق ہیں۔ (۴۶)

بعض متاخرین کے نزدیک یہ اہل حدیث ہیں "لیس بمجتهد مطلق ولا هو من المقلدین" (۴۷)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا فقہی مسلک

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کو علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے شافعی قرار دیا ہے۔ (۴۸)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اہلِ حدیث میں سے ہیں نہ مجتہد مطلق ہیں اور نہ مقلد محض۔ (۴۹)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں یہ مجتہد منتسب الی احمد واسحاق ہیں۔ (۵۰)

---

(۴۰) ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۶)۔

(۴۱) هدیة العارفین (ج ۱ ص ۳۹۵)۔

(۴۲) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۴۳) مقدمة لامع الدراری (ص ۷۱)۔

(۴۴) ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۵، ۲۶)۔

(۴۵) قاله ابن تیمیة، کمافی توجیه النظر (ص ۱۸۵)۔

(۴۶) قال الإمام ولی الله الدهلوی رحمه الله تعالی، کذافی ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۶)۔

(۴۷) ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۷)۔

(۴۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۴۹) توجیه النظر إلی أصول الأثر (ص ۱۸۵)۔

(۵۰) ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۶)۔

امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں علّامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا مذہب بالتحقیق معلوم نہیں۔ (۵۱)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں یہ مجتہد منتسب إلیٰ احمد واسحق ہیں۔ (۵۲)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں وہ نہ مجتہد مطلق ہیں اور نہ مقلدِ محض، بلکہ اہلِ حدیث میں سے ہیں۔ (۵۳)

امام نسائیؒ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام نسائیؒ رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں شافعی ہیں۔ (۵۴)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی اہلِ حدیث میں سے تھے، نہ تو مقلدِ محض تھے اور نہ ہی مجتہدِ مطلق۔ (۵۵)

علّامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ ان کو حنبلی قرار دیتے ہیں۔ (۵۶)

علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری اور امام ابوداؤد رحمہما اللہ تعالیٰ کو تو مجتہد قرار دیا ہے جبکہ امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، امام نسائیؒ، امام ابن ماجہؒ، امام ابن خزیمہ، ابویعلی، امام بزار وغیرہ جیسے حضرات کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حضرات اہلِ حدیث کے مذہب پر عامل تھے، ائمہ مجتہدین میں سے نہیں تھے البتہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ابوعبید رحمہم اللہ کے اقوال کی طرف مائل تھے۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام حضرات اتباعِ سنت کی پوری پوری کوشش کرتے تھے، پھر ان میں دو طبقے تھے، ایک طبقہ عراقیین کی طرف مائل تھا جیسے امام وکیع، یحییٰ بن سعید وغیرہ اور ایک طبقہ مدنیین کی طرف مائل تھا جیسے امام عبدالرحمن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ، پھر امام دارقطنیؒ اگرچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف مائل تھے لیکن ان میں شانِ اجتہاد زیادہ تھی، ان کا مقام امامِ بیہقی سے بلند تھا، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ عام طور پر امام شافعی سے بالکل اختلاف نہیں کرتے، جبکہ امام دارقطنیؒ ان کے مقابلہ میں اجتہاد میں اقویٰ اور فقہ میں اَعلم تھے (۵۷) واللہ اعلم۔

(۵۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔ (۵۲) ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۶)۔ (۵۳) توجیه النظر (ص ۱۸۵)۔

(۵۴) ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۶)۔ (۵۵) توجیه النظر (ص ۱۸۵)۔

(۵۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۵۷) دیکھیے توجیه النظر إلی أصول الأثر (ص ۱۸۵) ذکر النوع الثانی والثلاثین من علوم الحدیث۔

ابتلاء و وصال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے آدمی تھے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آدمی ترقی کرتا ہے تو اس کے حاسد پیدا ہوجاتے ہیں اور اس کو طرح طرح سے تکلیف واذیت پہنچائی جاتی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اس صورتِ حال کا سامنا رہا، چنانچہ ان کو اپنے وطن سے بھی نکلنا پڑا۔

پہلی جلاوطنی

صاحب جواھرِمضیئہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد سے واپس آئے تو فتویٰ دینا شروع کیا، بخارا کے مشہور امام اور عالم ابوحفص کبیر جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے، انھوں نے ان کو منع کیا کہ فتویٰ مت دیا کرو، لیکن وہ نہ مانے، چنانچہ ان سے کسی نے رضاعت کا مسئلہ پوچھا کہ آیا اگر دو بچے ایک بکری یا گائے کا دودھ پی لیں تو حرمتِ رضاعت ثابت ہوجائیگی یا نہیں؟ انھوں نے حرمت کا فتویٰ دیدیا، چنانچہ اس کے نتیجے میں ہنگامہ کھڑا ہوگیا اور امام بخاری کو اپنے وطن کو خیرباد کہنا پڑا۔ یہ واقعہ اگرچہ بڑے بڑے علماء نے نقل کیا ہے (۵۸) لیکن اس کے باوجود اس کی صداقت مشکوک ہے، یقیناً اس کی روایت میں وہم کا دخل ہے، ایک معمولی دین کی سمجھ رکھنے والا انسان بھی ایسی حماقت نہیں کرسکتا چہ جائیکہ اتنا بڑا امام، فقیہ، محدث ومفسر جس نے سولہ سال کی عمر میں وکیع بن جراح اور ابن المبارک کی کتابیں حفظ کرلی ہوں، وہ ایسا غلط فتویٰ کیسے دے سکتا ہے؟! اس لیے یہ معلول ہے (۵۹)۔

دوسری دفعہ اخراج

دوسری مرتبہ اس وقت نکالے گئے جب انھوں نے فتویٰ دیا تھا کہ ایمان مخلوق ہے، ابوبکر بن حامد،

---

(۵۸) چنانچہ یہ واقعہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں نقل کیا ہے، صاحبِ جواہرِ مضیئہ نے "جواھرِ مضیئہ" (ج ۱ ص ۶۷۔ ترجمہ احمد بن حفص) میں شمس الائمہ سے نقل کیا ہے، اسی طرح یہ واقعہ عنایہ شرح ہدایہ، کفایہ شرح ہدایہ اور فتح القدیر میں بھی منقول ہے (دیکھیے ج ۲ ص ۲۱۹، ۲۲۰) اسی طرح علامہ حسین بن محمد بن الحسن دیار بکری نے بھی اپنی تاریخ خمیس (ج ۲ ص ۳۴۲) میں کشف الاسرار شرح المنار کے حوالہ سے یہ واقعہ ذکر کیا ہے۔ نیز دیکھیے فوائدِ بہیہ (ص ۱۸) تعلیقات دراسات اللبیب (ص ۳۰۴)۔

(۵۹) چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ فوائدِ بہیہ (ص ۱۸) میں لکھتے ہیں "لکنی أستبعد وقوعها بالنسبة إلی جلالة قدر البخاري ودقة فهمه وسعة نظره وغور فكره مما لا يخفى على من انتفع بصحيحه، وعلى تقدير صحتها فالبشر يخطئ"۔

ابوحفص الزاھد اور شیخ ابوبکر الاسماعیلی حنفیہ کے اکابر میں سے تھے انھوں نے ایک محضر پر دستخط کیے کہ ایمان مخلوق نہیں اور جو اس کے مخلوق ہونے کا قائل ہو وہ کافر ہے، چونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کے مخلوق ہونے کے قائل تھے، اس لیے ان کو بخاری سے نکالا گیا، صاحب "فصول عمادیہ" نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (۶۰)

لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے، احناف کے یہ اکابر غیر مخلوق ہونے کے قائل ہیں لیکن دوسری جماعت مخلوق ہونے کی قائل ہے، امام بخاری اور محمد بن نصر مروزی رحمہما اللہ وغیرہ اسی طرف ہیں۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں پر نکیر کی ہے وہ فرماتے ہیں جو ایمان کو مخلوق کہتا ہے وہ کافر ہے اس لیے کہ اس میں کلام اللہ کی طرف تعریض ہے اور جو ایمان کو غیر مخلوق کہتا ہے وہ مبتدع ہے۔ (*)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے اگر کوئی ایمان بول کر کلمۂ شہادت مراد لیتا ہے اور اس کو مخلوق کہتا ہے تو غلط ہے کیونکہ "لاإله إلاالله محمد رسول الله" قرآن کا دستور ہے اور اگر کوئی آدمی ایمان سے اقرارِ لسانی، تصدیق بالقلب اور عمل بالارکان مراد لیتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے اس لیے کہ انسان اپنی ذات وصفات کے ساتھ مخلوق ہے۔ مسئلہ کی تنقیح نہیں کی گئی، اجمال سے کام لیا گیا اس لیے اختلاف وتشدد کی نوبت آئی۔

تیسری مرتبہ جلاوطنی

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب ۲۵۰ھ میں نیشاپور تشریف لے گئے تو امام محمد بن یحیی ذہلی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کل محمد بن اسمٰعیل کے استقبال کے لیے چلنا ہے جو چلنا چاہے چلے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا ایسا استقبال ہوا کہ کسی والی یا حاکم وعالم کا ایسا کبھی استقبال نہیں ہوا تھا، دو تین منزل آگے بڑھ کر لوگوں نے امام سے ملاقات کی، آپ نیشاپور تشریف لائے اور اہلِ بخاری کے محلہ میں قیام ہوا، امام ذہلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں کو ان کے پاس جانے اور احادیث کے سماع کی ہدایت کی اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ علمِ کلام کا کوئی مسئلہ دریافت نہ کرنا، کیونکہ اگر انھوں نے ہمارے خلاف کوئی بات کہہ دی تو نیشاپور اور خراسان کے ناصبی، رافضی، جہمی، مرجئہ سب خوش ہوںگے اور انتشار بڑھے گا۔

---

(۶۰) دیکھیے تعلیقات "دراسات اللبیب" (ص ۳۰۴، ۳۰۵)۔

(*) دیکھیے "مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ" (ج ۷، ص ۶۵۵ - ۶۶۱) فصل: وأما الإيمان هل هو مخلوق أو غير مخلوق۔

لیکن قاعدہ ہے "الإنسان حریص فیما مُنِع" چنانچہ ایک شخص نے برسرِ مجلس سوال کرلیا کہ آپ قرآن کریم کے الفاظ کے بارے میں کیا کہتے ہیں، امام صاحب جواب سے برابر اِعراض کرتے رہے پھر اس کے اصرار پر فرمایا "القرآن کلام اللّٰہ غیر مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة" (۶۱)

بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ اول تو محمد بن یحییٰ ذہلی نے لوگوں کو بخاریؒ سے سماع کی ترغیب دی تھی مگر جب ان کی طرف رجوع بڑھا تو ذہلی کو سخت ناگوار ہوا اور انھوں نے بخاری پر تنقید کی تدابیر اختیار کیں۔ (۶۲)

بہرحال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب پر شور مچ گیا، لوگوں میں اختلاف ہوگیا کہ انھوں نے "لفظی بالقرآن مخلوق" کہا ہے جبکہ کچھ لوگ انکار کرنے لگے۔ میزبانوں نے مفسدین کو نکال باہر کیا۔

یہ بات شدہ شدہ امام ذہلی تک پہنچی، انھوں نے اعلان کیا "القرآن کلام اللّٰہ غیر مخلوق من جمیع جهاته، وحیث تُصُرِّفَ، فمن لزم هذا استغنیٰ عن اللفظ وعما سواه من الکلام فی القرآن، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد کفر وخرج عن الإیمان، وبانت منه امرأته، یستتاب، فإن تاب وإلّا ضربت عنقه، وجعل ماله فیئا بین المسلمین، ولم یدفن فی مقابرهم، ومن وقف فقال: لاأقول: مخلوق ولا غیر مخلوق، فقد ضاهیَ الکفر، ومن زعم أن لفظی بالقرآن مخلوق، فهذا مبتدع، لایجالَس ولا یکلَّم۔ ومن ذهب بعد هذا إلی محمد بن إسماعیل البخاری فاتهموه فإنه لایحضر مجلسه إلّا من کان علی مثل مذهبه" (۶۳)

نیز یہ بھی اعلان فرمایا "ألا من قال باللفظ فلا یحل له أن یحضر مجلسنا۔" (۶۴)

اس اعلان کے بعد امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وقت اپنی چادر اپنے سر پر ڈالی اور اٹھ کر چل دیے، ان کے پیچھے پیچھے امام احمد بن سلمہؒ بھی مجلس سے اٹھ گئے .... امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے جتنی حدیثیں لی تھیں ساری واپس کردیں۔ (۶۵)

ادھر احمد بن سلمہؒ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آئے اور کہا کہ حضرت! خراسان میں ایک شخص بہت مقبول ہے اور اس مسئلہ میں وہ اڑ گیا ہے اب کیا کیا جائے؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ڈاڑھی پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا "وأفوّض أمری إلی اللّٰہ إن اللّٰہ بصیر بالعباد، اللهم إنک تعلم أنی لم أرد المَقام بنیسابور

---

(۶۱) هدی الساری (ص ۴۹۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۴)۔

(۶۲) هدی الساری (ص ۴۹۰) تاریخ بغداد (ج۲ ص ۳۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۳) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۱)۔

(۶۳) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۱، ۳۲) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۵، ۴۵۶)۔

(۶۴) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۰) وهدی الساری (ص ۴۹۱)۔

(۶۵) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۰) وهدی الساری (ص ۴۹۱)۔

أشَراً، ولا بطَراً، ولا طلباً للرئاسة، وإنما أبتَ عليّ نفسي في الرجوع إليٰ وطني لغلبة المخالفين، وقد قصدَني هذا الرجل حسداً لما آتاني الله، لا غير"۔ پھر فرمایا کہ اے احمد! میں کل ہی یہاں سے نکل جاؤنگا تاکہ میری وجہ سے آپ لوگ ان کی باتوں سے خلاصی پالیں۔ (٦٦)

ادھر یہ ہوا کہ جب امام مسلم اور امام احمد بن سلمہ رحمہما اللہ امام ذہلی کی مجلس سے اٹھ گئے تو ذہلی نے کہہ دیا "لا یساکنني هذا الرجل في البلد" امام بخاری وہاں سے روانہ ہوکر بخارا تشریف لے گئے۔ (٦٧)

اب یہاں دو باتوں کی تحقیق ضروری ہے:۔

اول یہ کہ بخاری نے "لفظی بالقرآن مخلوق" کہا بھی ہے یا نہیں، امام سے "لفظی بالقرآن...." کہنا کہیں منقول نہیں ہے، تاریخ بغداد وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام نے اس قول کی نسبت اپنی طرف غلط قرار دی ہے چنانچہ غنجار نے تاریخِ بخارا میں اپنی سند سے ابوعمرو احمد بن نصر خفاف سے نقل کیا ہے کہ ہم ابواسحاق قیسی کی مجلس میں تھے، ہمارے ساتھ محمد بن نصر مروزی بھی موجود تھے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر چل نکلا تو محمد بن نصر نے کہا کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے "من زعم أني قلت: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو كذاب؛ فإني لم أقله" خفاف نے کہا کہ لوگوں میں تو اس بات کی بڑی شہرت ہے!! محمد بن نصر نے جواب دیا کہ بات وہی ہے جو میں کہہ رہا ہوں۔

ابو عمرو خفاف کہتے ہیں کہ میں امام بخاری کے پاس پہنچا ان سے پہلے کچھ حدیثوں کے بارے میں بحث کی یہاں تک کہ وہ کھل گئے، پھر میں نے ان سے عرض کیا کہ یہاں کچھ لوگ آپ سے ایسی ایسی بات نقل کرتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "یا أبا عمرو، احفظ ما أقول لك: من زعم من أهل نیسابور، وقُومَس، والري، وهمدان، وحلوان، وبغداد، والكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة: أني قلت: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو كذاب، فإني لم أقله، ألا إني قلت: أفعال العباد مخلوقة"(٦٨)

دوسری بات ہے مسئلہ اور اس کی تحقیق.... سو اہلِ حق کا سلفاً وخلفاً اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام ہے، قدیم ہے اور غیر مخلوق ہے۔

مسئلہ کی تحقیق سے پہلے ایک بات سمجھ لیجیے کہ حسین بن علی کرابیسی، عبداللہ بن کلاب، ابوثور، داؤد بن علی ظاہری وغیرہ "لفظی بالقرآن مخلوق" کے قائل ہیں۔ (٦٩)

---

(٦٦) سیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۹) وھدی الساری (ص ۴۹۱)۔

(٦٧) سیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۰) وھدی الساری (ص ۴۹۱)۔

(٦٨) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۲) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۳) وسیراعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۷، ۴۵۸) وھدی الساری (ص ۴۹۱)۔

(٦٩) دیکھیے "قواعد فی علوم الحدیث" (ص ٢٢٦)۔

حسین بن علی کرابیسی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے گہرے دوستوں میں سے تھے لیکن اس قول کے سامنے آنے کے بعد ان کی دوستی دشمنی میں تبدیل ہوگئی۔ چنانچہ اسی مسئلہ کو بنیاد بناکر ایک نے دوسرے کے خلاف کلام کیا ہے۔ (۷۰) چنانچہ کرابیسی رحمۃ اللہ علیہ کو جب امام احمد کی نکیر کا علم ہوا تو کہا "ماندری أیش نعمل بهذا الفتی؟ إن قلنا: مخلوق، قال: بدعة، وإن قلنا: غیر مخلوق، قال: بدعة" (۷۱)

اسی طرح داؤد ظاہری پر امام اسحاق بن راھویہ نے نکیر کی، پھر جب یہ امام احمد بن حنبل کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو روک دیا گیا اور فرمایا کہ مجھے محمد بن یحیی ذہلی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ "لفظی بالقرآن مخلوق" کے قائل ہیں۔ لوگوں نے کہا کہ یہ تو انکار کرتے ہیں۔ امام احمد نے فرمایا کہ "محمد بن یحیی أصدق منه" (۷۲)

اب مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اس پر تو اجماع ہے کہ قرآن اللہ کا کلام، قدیم اور غیر مخلوق ہے، البتہ قائل کے الفاظ اور تلاوت کے بارے میں اختلاف ہے، تلاوت و متلو ایک ہیں یا دونوں میں فرق ہے، بعض نے فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں متلو اللہ کا کلام ہے اور تلاوت قاری کا فعل ہے۔

بعض نے اس مسئلہ میں سکوت کیا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ دونوں کو ایک مانتے تھے۔ (۷۳)

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ امام احمد یہ صرف اس واسطے کہتے تھے تاکہ کوئی یہ تفریق کرکے کہ تلاوت قاری کا فعل ہے اور متلو اللہ کا کلام ہے، چونکہ متلو کا وجود قاری کی تلاوت پر مبنی ہے اس لیے قرآن کے مخلوق ہونے کا قول اختیار نہ کرے ورنہ امام احمد جیسے "لفظی بالقرآن مخلوق" پر نکیر کرتے تھے اسی طرح "لفظی بالقرآن غیر مخلوق" پر بھی نکیر کرتے تھے۔ (۷۴)

اب جبکہ امام احمد اور امام بخاری رحمہما اللہ کا مسلک ایک ہوا کیونکہ اگر امام احمد کے نزدیک لفظ وملفوظ اور تلاوت و متلو میں فرق نہ ہوتا تو "لفظی بالقرآن غیر مخلوق" پر وہ نکیر نہ کرتے .... پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اتنا زبردست اختلاف کیوں کیا؟ اور اس اختلاف کی تشہیر کیوں ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مقابلہ قدریہ، جہمیہ اور معتزلہ سے تھا جو قرآن کے

---

(۷۰) دیکھیے "قواعد فی علوم الحدیث" (۲۲۶)۔

(۷۱) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۱) ترجمۃ حسین بن علی بن یزید الکرابیسی۔

(۷۲) دیکھیے لسان المیزان (ج ۲ ص ۴۲۲) ترجمۃ داود بن علی الأصبہانی الظاہری۔

(۷۳) دیکھیے شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج ۲ ص ۳۵۵) لأبی القاسم اللالکائی رحمة الله علیه۔

(۷۴) دیکھیے شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج ۲ ص ۳۵۵)۔

مخلوق ہونے کے قائل تھے اور مختلف تعبیروں سے اس کو پیش کرتے تھے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے "لفظی بالقرآن مخلوق" کہنے پر اس لیے نکیر کی کہ جہمیہ اس سے اپنے مسلک کا پرچار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" اور "القرآن بلفظی مخلوق" میں کوئی فرق نہیں ہے، حالانکہ پہلے جملہ میں "مخلوق" کا حمل "لفظی" پر ہے اور دوسرے جملے میں "مخلوق" کا حمل "قرآن" پر ہے.... جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقابلہ ان حنابلہ سے ہوا جو امام احمد کے علوم سے پوری طرح واقف نہیں تھے اور خلقِ قرآن کے مسئلہ میں اس قدر مبالغہ کرتے تھے کہ جس روشنائی سے قرآن لکھا جاتا ہے اور جس کاغذ پر وہ لکھا جاتا ہے، قرآن کریم لکھے جانے کے بعد وہ روشنائی اور کاغذ کو بھی قدیم کہتے تھے اور وہ آواز جو قاری کی زبان وحلق سے نکلتی ہے اس کو بھی قدیم کہتے تھے۔ حالانکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب اولو العلم والفضل میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں تھا.... اور ظاہر ہے کہ لفظ اور صوت ایک کیسے ہوسکتے ہیں، لفظ اور چیز ہے، صوت اور چیز ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہی منقول ہے کہ وہ قرآن نہیں ہے، انسان کا فعل ہے اور مخلوق ہے، حدیث میں ہے "زینوا القرآن بأصواتکم"(۷۵) اور کھلی ہوئی بات ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی سے روایت نقل کرتا ہے تو "ھذالفظہ" کہتا ہے یا "ھذامعناہ" لیکن "ھذاصوتہ" کوئی نہیں کہتا، لفظ وصوت کا فرق اسی سے ظاہر ہے، لفظ کی نسبت متکلمِ اوّل کی طرف کی جاتی ہے، صوت کی نسبت متکلمِ اوّل کی طرف کوئی نہیں کرتا، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ کے بارے میں وہ انداز اختیار نہیں کیا جو صوت کے بارے میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کی وجہ وہی ہے کہ تاکہ کوئی "لفظی مخلوق" کہہ کر یا اس جیسا دوسرا لفظ بول کر خلقِ قرآن کا پرچار شروع نہ کردے۔ بہرحال یہ ضمنی طور پر مسئلہ کی تحقیق تھی۔

اپنے وطن بخارا میں آزمائش

پھر جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نیشاپور سے بخارا آئے تو اہلِ بخارا نے ان کی آمد پر زبردست استقبال کیا، امام بخاری نے وہاں درس شروع کیا، لوگ جوق درجوق حدیثیں سننے کے لیے آنے لگے۔

ادھر خالد بن احمد ذُہلی حاکمِ بخارا نے امام سے درخواست کی کہ آپ دربار شاہی میں تشریف لاکر مجھے بخاری شریف اور تاریخ کا درس دیں، امام صاحب نے کہلا بھیجا "أنالا أُذِلّ العلم ولا أحملہ إلی أبواب الناس" اور فرمایا اگر تمھیں ضرورت ہو تو میری مسجد یا گھر میں حاضر ہوکر درس میں شرکت کرو، اگر تمھیں یہ بات

---

(۷۵) سنن نسائی (ج۱ ص ۱۵۷) کتاب الافتتاح، باب تزیین القرآن بالصوت.... وسنن أبی داود، کتاب الصلاۃ، باب استحباب الترتیل فی القراءۃ، رقم (۱۴۶۸) وسنن ابن ماجہ، کتاب إقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیہا، باب فی حسن الصوت بالقرآن، رقم (۱۳۴۲)۔

پسند نہ ہو تو تم حاکم ہو مجھے درس سے روک دو تاکہ قیامت کے دن اللہ تعالی کے سامنے میں اپنا عذر پیش کرسکوں، کیونکہ میں علم کو چھپا نہیں سکتا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من سُئل عن علم فکتمہ أُلجِمَ بلجام من نار" (۷٦)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حاکمِ بخارا نے امام صاحب سے کہا کہ میرے پاس آکر میرے بیٹوں کو جامع صحیح اور تاریخ کا درس دو، امام صاحب نے انکار فرمایا، اس نے دوبارہ پیغام بھیجا کہ میرے بیٹوں کو خصوصی طور پر درس دو کہ کوئی اور اس میں شریک نہ ہو، امام صاحب نے اس سے بھی انکار فرمادیا اس پر اس نے چند لوگوں کی مدد لی، امام صاحب کے مذہب پر تنقیدیں ہونے لگیں، آپ کو مبتدع قرار دیا، پھر حاکم نے شہر بدر ہوجانے کا حکم دیدیا، آپ جب بخارا چھوڑنے لگے تو بددعا دی "اللھم أَرِھِمْ ماقصدونی بہ فی أنفسھم وأولادھم وآھالیھم" چنانچہ ایک مہینہ نہیں گذرنے پایا تھا کہ خلیفۃ المسلمین کسی وجہ سے اس امیر پر ناراض ہوا اور اس کو معزول کردیا، پھر حکم دیا کہ گدھے پر سوار کرا کر پورے شہر میں اس کی تذلیل کی جائے، آخر میں اسے قید کردیا گیا، اسی طرح دوسرے نام نہاد علماء جنھوں نے امام صاحب کو تنگ کیا تھا وہ بھی اپنے انجام کو پہنچے اور خوب ذلیل ہوئے۔ (۷۷) سچ ہے "من عادیٰ لی ولیًّا فقد آذنتہ بالحرب۔" (۷۸)

بہرکیف امام صاحب وہاں سے نکل کر بیکند پہنچے، وہاں بھی آپ کے بارے میں لوگوں میں اختلاف ہوگیا ایک فریق آپ کے موافق تھا اور دوسرا فریق آپ کے مخالف، اس لیے وہاں بھی قیام مناسب نہیں سمجھا، اسی دوران اہلِ سمرقند نے آپ کو دعوت دی، آپ نے ان کی دعوت قبول فرمائی، بیکند سے روانہ ہونے راستہ میں "خرتنگ" میں رک گئے جہاں آپ کے کچھ رشتہ دار تھے۔

غالب بن جبریل جو آپ کے میزبان تھے، ان کا بیان ہے کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو رات کے وقت تہجد کے بعد دعا کرتے ہوئے سنا "اللھم إنہ قد ضاقت علیّ الأرضُ بما رَحُبَتْ فاقبضنی إلیک" اس کے بعد مہینہ بھی پورا نہیں ہوا تھا کہ آپ کا انتقال ہوگیا.... رمضان کے آخر میں اہلِ سمرقند کی متفقہ دعوت پر آپ سمرقند کے لیے روانہ ہونے لگے، امام نے سواری طلب کی، دو آدمیوں کے سہارے چند قدم

---

(۷٦) سنن أبی داود، کتاب العلم، باب کراھیة منع العلم، رقم (۳٦۵۸)۔ جامع ترمذی، کتاب العلم، باب ماجاء فی کتمان العلم، رقم (۲٦۴۹) وسنن ابن ماجہ، مقدمہ، باب من سئل عن علم فکتمہ، رقم (۲٦۱) و (۲٦۴) و (۲٦۵) و (۲٦٦) ومسند أحمد (ج۲ ص۲٦۳ و۳۰۵ و۳۴۴ و۳۵۳ و۴۹۵)۔

(۷۷) تمام تفاصیل کے لیے دیکھیے ہدی الساری (ص ۴۹۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴٦۴، ۴٦۵) وتاریخ بغداد (ج۲ ص ۳۳، ۳۴) وتہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴٦۴۔ ۴٦٦) وطبقات السبکی (ج۲ ص ۱۴)۔

(۷۸) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب التواضع، رقم (٦۵۰۲)۔

چلے تھے کہ فرمایا کہ مجھے بٹھاؤ، ضعف بہت بڑھتا جارہا تھا، آپ نے کچھ دعا کی اور وہیں خرتنگ میں شبِ عیدالفطر ۲۵۶ھ میں وصال فرمایا، عید کے دن ظہر کے بعد وہیں آپ کو سپرد خاک کردیا گیا۔ (۷۹)

ایک بشارت

عبدالواحد بن آدم طواویسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک جگہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے ساتھ کھڑے ہیں میں نے سلام کیا، آپ نے سلام کا جواب دیا، میں نے پوچھا یارسول اللہ! آپ یہاں کیوں کھڑے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہم محمد بن اسمٰعیل بخاری کا انتظار کررہے ہیں.... چند دنوں کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کی اطلاع پہنچی تو یہ بعینہ وہی وقت تھا جس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میں نے دیکھا تھا۔ (۸۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کرامت

جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو دفن کیا گیا تو قبر سے مشک کی خوشبو آنے لگی، لوگ آتے، تعجب کرتے اور قبر کی مٹی اٹھا کر لیجاتے تھے، چوکیداری سے بھی کام نہیں چلا تو لکڑی کی جالی لگادی گئی.... بہت سے مخالفین اس کرامت کو دیکھ کر تائب ہوگئے۔ (۸۱)

یہ خوشبو کیسی تھی؟ ظاہر ہے یہ اتباع سنت اور احیائے سنت کی خوشبو تھی۔ رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃ وجزاہ خیر الجزاء۔

تصانیف

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اٹھارہ سال کی عمر میں "قضایا الصحابة والتابعین" لکھی (۱)، اس کے بعد مدینہ منورہ میں چاندنی راتوں میں "تاریخ کبیر" لکھی (۲)، امام اسحاق بن راھویہ رحمۃ اللہ علیہ نے

---

(۷۹) دیکھیے ھدی الساری (ص ۴۹۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۶، ۴۶۷) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۴) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۴، ۱۵) وتھذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴۶۶)۔

(۸۰) تھذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴۶۷) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۴) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۸) وھدی الساری (ص ۴۹۳) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۴)۔

(۸۱) ھدی الساری (ص ۴۹۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۷) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۵)۔

(۱) ھدی الساری (ص ۴۷۸) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۰) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۵) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۷)۔

(۲) حوالہ جاتِ بالا۔

یہ کتاب امیر عبداللہ بن طاہر کے سامنے یہ کہتے ہوئے پیش کی کہ "میں آپ کو جادو نہ دکھاؤں؟" امیر نے دیکھ کر تعجب کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ یہ ان کی تصنیف ہوگی (۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف درج ذیل ہیں:-

❶ صحیح بخاری شریف ❷ قضایا الصحابة والتابعین ❸ الأدب المفرد ❹ جزء رفع الیدین ❺ جزء القراءة خلف الإمام ❻ تاریخ کبیر ❼ تاریخ أوسط ❽ تاریخ صغیر ❾ خلق أفعال العباد ❿ کتاب الضعفاء ۱۱۔ برالوالدین۔

ان کتابوں کے علاوہ چند تصنیفات اور ہیں جن کا ذکر مختلف محدثین نے کیا ہے:

۱۲۔ جامع کبیر، اس کو محدث ابن طاہر نے ذکر کیا ہے۔ ۱۳۔ مسند کبیر ۱۴۔ تفسیر کبیر، اس کو فربری نے ذکر کیا ہے ۱۵۔ کتاب الأشربہ، اس کا ذکر امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے۔ ۱۶۔ کتاب الہبۃ، اس کا ذکر وراقِ بخاری ابن ابی حاتم نے کیا ہے۔ ۱۷۔ اسامی الصحابۃ، اس کا ذکر محدث ابوالقاسم بن مندہ نے کیا ہے۔ ۱۸۔ کتاب الوُحدان ۱۹۔ کتاب المبسوط، ذکرہ الخلیلی فی الإرشاد ۲۰۔ کتاب العلل اس کا ذکر بھی ابن مندہؒ نے کیا ہے۔ ۲۱۔ کتاب الکنیٰ، ذکرہ الحاکم أبوأحمد ۲۲۔ کتاب الفوائد، ذکرہ الترمذی فی أثناء کتاب المناقب من جامعہ (۴)

بخاری شریف کا نام

ان تمام تصانیف میں سب سے مشہور صحیح بخاری ہے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا نام "الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ" لکھا ہے (۵)، جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا نام "الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ" تحریر کیا ہے۔ (۶)

"جامع" أمورِ ثمانیہ کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

"مُسنَد" اس لیے کہ سندِ متصل کے ساتھ مرفوع روایات نقل کی ہیں اور جو آثار وغیرہ مذکورہ ہیں وہ ضمناً وتبعاً ہیں۔

(۳) ھدی الساری (ص ۴۸۳) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۷) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۳) وطبقات (ج ۲ ص ۷)۔

(۴) دیکھیے ھدی الساری (ص ۴۹۱، ۴۹۲)۔

(۵) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳) ومقدمۂ لامع الدراری (ص ۸۳)۔

(۶) دیکھیے ھدی الساری (ص ۸) الفصل الثانی فی بیان موضوعہ والکشف عن مغزاہ فیہ۔

"صحیح" اس لیے کہ اس میں "صحت" کا التزام کیا گیا ہے۔

"مختصر" اس لیے کہا کہ تمام صحیح احادیث کا اس میں احاطہ نہیں کیا، خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے "ما أدخلت فی ھذا الکتاب إلا ما صح، وترکت من الصحاح کی لا یطول الکتاب" (۷)

"من أمور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا "من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" سے آپ کے اقوال مراد ہیں۔

"سنن" سے افعال و تقریرات کی طرف اشارہ ہے۔

اور "ایام" سے غزوات اور ان تمام واقعات کی جانب اشارہ ہے جو آپ کے عہد مبارک میں پیش آئے۔

امام نے بہت سی روایتیں ایسی ذکر کی ہیں جن میں آپ کا قول یا فعل یا تقریر مذکور نہیں، ایسے مقامات میں لوگوں کو اشکال پیش آتا ہے اگر کتاب کا پورا نام پیش نظر ہو تو اشکال نہیں ہوتا۔

سببِ تالیفِ صحیح بخاری

اس کتاب کی تالیف کے دو سبب بیان کیے جاتے ہیں:

❶ ابراہیم بن معقِل نسفی کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ ہم اپنے استاذ اسحاق بن راھویہ کی مجلس میں تھے کہ ہمارے ساتھیوں میں سے ایک شخص نے کہا "لوجمعتم کتاباً مختصراً لسنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" مقدمۂ فتح کے الفاظ ہیں "لوجمعتم کتاباً مختصراً لصحیح سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس قول کی وجہ سے میرے دل میں اس کتاب کی تالیف کا داعیہ پیدا ہوا۔ (۸)

❷ محمد بن سلیمان بن فارس رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے

---

(۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۲) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۹) وتہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۴) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) وھدی الساری (ص ۷)۔

(۸) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۸) وتہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۴۴۲) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۱) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) وھدی الساری (ص ۷) وتہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۴)۔

تنبیہ:۔ ان تمام مراجع میں "لوجمعتم...." والا قول ایک مبہم شخص کی طرف منسوب ہے سوائے ھدی الساری کے کہ اس میں امام اسحاق بن راھویہ کی طرف منسوب ہے، بظاہر یہ درست نہیں ہے کیونکہ تقریباً تمام حضرات نے خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی سند سے اس واقعہ کو نقل کیا ہے اور ں میں "فقال بعض أصحابنا" ہے، خود ھدی الساری نے بھی اسی سند سے اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ فانتبہ

وہ فرما رہے تھے کہ میں نے خواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، میں آپ کے سامنے کھڑا تھا، میرے ہاتھ میں پنکھا تھا جس سے میں آپ سے مکھیاں اڑا رہا تھا بعض معبّرین سے میں نے تعبیر پوچھی تو انھوں نے کہا کہ "أنت تذب عنہ الکذب" اس خواب کے واقعہ سے میرے دل میں احادیثِ صحیحہ جمع کرنے کا شوق ہوا۔ (۹)

ان دونوں اسباب میں منافات نہیں، دونوں سبب ہوسکتے ہیں، خواب بھی محرک بنا ہوگا اور امام اسحٰق بن راھویہ کی مجلس کے واقعہ سے بھی داعیہ پیدا ہوا ہوگا۔

تالیف کی ابتداء وانتہاء

صحیح بخاری کی تالیف کی ابتدا کب ہوئی؟ اور اختتام کب ہوا؟ کتبِ رجال وتاریخ میں اس کی کوئی تصریح نہیں۔ البتہ حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بعض واقعات سے اخذ کرکے فرمایا ہے کہ ۲۱۷ھ میں اس کی ابتدا ہوئی اور ۲۳۳ھ میں اختتام ہوا .... اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابوجعفر محمود بن عمرو عقیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب اپنی کتاب تالیف کی تو امام احمد بن حنبل، یحیی بن معین اور علی بن المدینی رحمھم اللہ تعالی کے سامنے اس کو پیش کیا، سب نے تحسین فرمائی اور صرف چار احادیث میں اختلاف کیا، عقیلی فرماتے ہیں کہ ان چار میں بھی بخاری کی رائے راجح ہے۔ (۱۰)

ان میں سے یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۳۳ھ میں ہوا، (۱۱) علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۳۴ھ میں (۱۲) اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۴۱ھ میں ہوا، (۱۳) ان تینوں ائمہ کے سامنے یہ کتاب جب ہی پیش ہوسکتی ہے جب ۲۳۳ھ میں مکمل ہوگئی ہو اور یہ متعین ہے کہ کتاب سولہ سال میں مکمل ہوئی ہے۔ (۱۴) ۲۳۳ میں سے ۱۶ نکال لیں تو ۲۱۷ بچتے ہیں، (۲۳۳ - ۱۶=۲۱۷) لہذا کہا جائے گا کہ ۲۱۷ھ میں اس کی تالیف کا آغاز ہوا، اس وقت امام کی عمر تیئیس سال تھی اور ۲۳۳ھ میں اس کو مکمل کیا، اس وقت امام کی عمر انتالیس سال تھی۔

---

(۹) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۷) وھدی الساری (ص ۷)۔ (۱۰) دیکھیے ھدی الساری (ص ۷)۔

(۱۱) تقریب التہذیب (ص ۵۹۷) ترجمہ (۷۶۵۱)۔ (۱۲) تقریب (ص ۴۰۳) ترجمہ (۴۷۶۰)۔

(۱۳) تقریب (ص ۸۴) ترجمہ (۹۶)۔

(۱۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۴) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۵) وتہذیب الاسماء واللغات (ج ۲ ص ۶۷) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) وھدی الساری (ص ۴۸۹)۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کے بعد تیئیس سال زندہ رہے تو حسبِ قاعدۂ مصنفین اپنی کتاب میں گھٹاتے بڑھاتے رہے ، اسی وجہ سے نسخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے ، چنانچہ حماد بن شاکر کے نسخہ میں فربری کے نسخہ کے مقابلہ میں دوسو احادیث کم ہیں اور ابراہیم بن معقل کے نسخہ میں تو تین سو احادیث کم ہیں۔ (۱۵)

صحیح بخاری کا ایک امتیاز

ابن عدیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالقدوس بن ھمام کا بیان ہے کہ میں نے بہت سے مشائخ سے سنا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کے تراجم ریاض الجنۃ میں منبرِ مبارک اور روضۂ مطہرہ کے درمیان لکھے ہیں اور وہ ہر ترجمہ کے لیے دو رکعت نماز ادا کیا کرتے تھے ۔ (۱۶)

عمر بن محمد بن بجیر البجیری کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا میں نے یہ کتاب مسجدِ حرام میں لکھی ہے ، ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے استخارہ کیا، دو رکعت نماز پڑھی اور جب تک اس کی صحت کا یقین نہیں ہوا اس کو کتاب میں درج نہیں کیا۔ (۱۷)

ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں، ممکن ہے مسودہ مسجدِ حرام میں لکھا ہو اور تبییض ریاض الجنۃ میں کی ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تراجم تو ریاض الجنۃ میں لکھے ہوں اور احادیث لکھنے کی ابتدا مسجدِ حرام سے کی ہو، کیونکہ پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے کہ یہ کتاب سولہ سال میں مکمل کی گئی ہے ، اور یہ مدت کسی ایک جگہ بیٹھ کر نہیں گذاری گئی۔ (۱۸)

تعدادِ روایاتِ بخاری

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے "مقدمہ" میں لکھا ہے "جملة مافی کتابه الصحیح سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حدیثاً بالأحادیث المکررة، وقد قیل: إنها بإسقاط المکررة أربعة آلاف

---

(۱۵) دیکھیے مقدمۃ لامع الدراری (ص ۱۲۴) الفائدة السادسة۔

(۱۶) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۴)۔ وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۴) وہدی الساری (ص ۴۸۹)۔

(۱۷) ھدی الساری (ص ۴۸۹)۔

(۱۸) دیکھیے ھدی الساری (ص ۴۸۹) .... قال النووی رحمه اللہ تعالی: "قال آخرون۔ منهم أبوالفضل محمد بن طاهر المقدسی۔: صنفه ببخاری، وقیل: بمکة، وقیل: بالبصرة، وکل هذا صحیح، ومعناه أنه کان یصنف فیه فی کل بلدة من هذه البلدان فإنه بقی فی تصنیفه ست عشرة سنة...." تهذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۴)۔

حدیث" یعنی مکررات کو شمار کرکے صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد سات ہزار دو سو پچھتر حدیثیں ہوتی ہیں اور مکررات کو حذف کرنے کے بعد چار ہزار احادیث بنتی ہیں۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "تقریب" میں اور حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے "اختصار علوم الحدیث" میں اسی کی اتباع کی ہے۔ (۱۹)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "شرحِ بخاری" (۲۰) میں اور تہذیب الاسماء واللغات (۲۱) میں بھی یہی تعداد ذکر کی ہے لیکن ان دونوں کتابوں میں "مسندة" کی قید لگادی، جس سے وہ تمام روایات نکل جاتی ہیں جو تعلیقات ومتابعت کی صورت میں ہیں۔ پھر انھوں نے اپنی شرح بخاری میں حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر کی کتاب "جواب المتعنت" سے تفصیلاً تمام روایات کی تعداد ذکر کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام تفصیلات کو مقدّمہ میں نقل کیا ہے اور جابجا ان پر تنقید کی ہے اور آخر میں فرمایا کہ میری تحقیق کے مطابق بخاری شریف میں مکررات سمیت سات ہزار تین سو ستانوے حدیثیں ہیں۔ (۲۲) یہی تعداد قابلِ اعتماد ہے۔ تفصیل سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ صحیح بخاری میں کچھ روایات مرفوعہ موصولہ ہیں کچھ معلقات ہیں اور کچھ متابعات، پھر معلقات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ معلّقات ہیں جن کی تخریج مؤلّف نے خود اپنی صحیح میں کسی جگہ کردی ہے اور دوسری قسم وہ معلّقات ہیں جن کی تخریج انھوں نے نہیں کی، اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل سمجھ لیجیے:۔

روایاتِ مرفوعة موصولة مع مکررات	۷۳۹۷
روایاتِ معلّقة مخرجة المتون فی الصحیح	۱۳۴۱
متابعات (۲۳)	۳۴۴
میزان	۹۰۸۲
روایاتِ مرفوعة موصولة بدون تکرار	۲۶۰۲
روایات معلقة غیر مخرجة المتون فی الصحیح	۱۵۹
میزان کل احادیث بدون تکرار	۲۷۶۱

(۱۹) دیکھیے تقریب النواوی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۲)۔ اور اختصار علوم الحدیث مع شرح الباعث الحثیث (ص ۲۰)۔

(۲۰) دیکھیے مقدمۂ لامع الدراری (ص ۱۲۴، ۱۲۵)۔

(۲۱) (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۲۲) دیکھیے ھدی الساری (ص ۴۶۵۔۴۶۹) الفصل العاشر فی عدّ احادیث الجامع۔

(۲۳) مقدمۂ فتح الباری (ص ۴۶۹) میں متابعات کی تعداد تین سو اکتالیس مذکور ہے جو سہوِ کاتب ہے صحیح تعداد تین سو چوالیس ہے جو قسطلانیؒ نے حافظؒ سے نقل کی ہے، اگر تین سو اکتالیس کا عدد ہو تو مجموعہ نو ہزار بیاسی نہیں بنتا جس کی حافظؒ نے تصریح کی ہے۔ فتنبہ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ عدد آثارِ صحابہ ومقطوعاتِ تابعین کے علاوہ ہے جن کی کل تعداد پوری کتاب میں ایک ہزار چھ سو آٹھ ہے۔ (۲۴)

یہاں یہ بات واضح رہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری کے مختلف مقامات میں اور پھر مقدمۂ فتح الباری میں صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد بیان کی ہے، لیکن ان مختلف مقامات میں مختلف تعداد مذکور ہے۔ (۲۵) بعض مقامات پر حافظ سے سہو ہوا ہے اور بعض مقامات کا اختلاف سہوِ ناسخ پر محمول ہے، جو تعداد اوپر بتائی گئی ہے وہ محقق اور محرر ہے، علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۲۶) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

موضوعِ کتاب

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کا اصل موضوع تو ہے احادیثِ صحیحہ کا جمع کرنا چنانچہ یہ موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے "الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ" اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی اس کتاب میں پیش نظر ہے کہ فقہی استنباطات وفوائد کا بھی اس میں ذکر کیا جائے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متونِ حدیث سے جو فقہی استنباطات کیے ہیں ان کو متفرق ابواب میں ذکر کردیا ہے۔ (۲۷)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود صرف احادیث کے جمع کرنے پر اکتفا نہیں ہے بلکہ مختلف فقہی ابواب پر ان سے استنباط کرنا مقصود ہے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بہت سے ابواب میں حدیث کو سنداً ذکر نہیں کیا بلکہ صرف اتنی بات پر اکتفا کر بیٹھے "فیہ فلان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کبھی متن کو بغیر سند کے ذکر کردیتے ہیں اور کبھی متن کو تعلیقاً لاتے ہیں، یہ سب اسلوب اس بات پر دال ہیں کہ ان کا مقصود احکام ومسائل جن پر ترجمہ قائم کیا ہے ان پر استدلال واحتجاج ہے، چنانچہ کبھی تو کسی معلوم حدیث کی طرف اشارہ کردیتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ حدیث قریب میں یا کہیں اور گذر چکی ہوتی ہے۔ (۲۸)

---

(۲۴) دیکھیے فتح الباری (ج۱۳ ص ۵۴۳) خاتمہ۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۸۴) کتاب الإیمان، باب کفران العشیر۔ و (ج۱۳ ص ۵۴۲، ۵۴۳) خاتمۃ.... وھدی الساری (ص ۴۶۵۔۴۶۹) الفصل العاشر فی عدّ أحادیث الجامع.... و (ص ۴۷۷) ذکر من لا یعرف اسمہ أو اختلف فیہ۔

(۲۶) دیکھیے مقدمۂ ارشاد الساری (ص ۲۸)۔ نیز دیکھیے ارشاد القاری از حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مد ظلہم (ص ۳۵، ۳۶)۔

(۲۷) ھدی الساری (ص ۸) الفصل الثانی فی بیان موضوعہ والکشف عن مغزاہ فیہ۔ (۲۸) حوالۂ بالا۔

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود احادیثِ صحیحہ کی تخریج اور فقہ، سیرت اور تفسیر کا استنباط ہے۔ چنانچہ انھوں نے ضمناً موقوف اور معلّق احادیث، اسی طرح صحابہ وتابعین کے فتاویٰ وآراء بھی ذکر کردیے ہیں اور اس غرض کے حصول کے لیے متون کے ٹکڑے کردیے اور انہیں مختلف ابواب میں لے گئے ہیں۔ (۲۹)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماءِ حدیث نے سب سے پہلے جب اس علم کو مدون کیا تو چار فنون پر تقسیم کیا ہے۔

❶ فن السنۃ یعنی فقہ، جیسے موطا امام مالک اور جامع سفیان۔
❷ فن تفسیر، جیسے کتاب ابن جریج۔
❸ فن سیر، جیسے محمد بن اسحاق کی کتاب۔
❹ فن زہد ورقائق جیسے امام ابن المبارک کی کتاب۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ارادہ یہ ہوا کہ ان چاروں فنون کو یکجا کردیا جائے اور صرف ان احادیث کو ذکر کیا جائے جن پر امام بخاری سے پہلے یا ان کے زمانے میں صحت کا حکم لگایا جاچکا ہے، نیز یہ کہ اس کتاب کو مرفوع اور مسند احادیث کے لیے مختص کردیا جائے۔ اسی لیے انھوں نے اپنی کتاب کا نام "الجامع الصحیح المسند" رکھا ہے، جہاں تک آثار وغیرہ کا تعلق ہے سو وہ تبعاً ذکر کیے گئے ہیں اصالۃً نہیں۔

پھر امام بخاریؒ کا یہ مقصود بھی ہے کہ احادیث سے خوب استنباط کیا جائے، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا ہے، ایک ایک حدیث سے وہ بہت سے مسائل مستنبط کرتے ہیں، یہ طریقہ ان سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا۔ (۳۰)

شروطِ صحیح بخاری (۳۱)

شروط کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مصنفینِ کتب تالیف کے وقت بعض امور کو پیش نظر رکھتے ہیں،

---

(۲۹) دیکھیے تعلیقات العلامۃ الکوثری رحمہ اللہ تعالی علی شروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی (ص ۸۲۔ المطبوع مع سنن ابن ماجہ)۔

(۳۰) دیکھیے ابتداءِ رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری مطبوعہ مع صحیح بخاری (ص ۱۳)۔

(۳۱) قال الإمام الکوثری رحمہ اللہ تعالی فی تعلیقہ علی "شروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی" (ص ۴۳ المطبوع مع سنن ابن ماجہ): "أول من ألف فی شروط الأئمۃ۔ فیما نعلم۔ ہو الحافظ أبوعبداللہ محمد بن إسحاق بن مندہ المتوفی سنۃ خمس وتسعین وثلاثمائۃ، وقد ألف جزء أسماہ "شروط الأئمۃ فی القراءۃ والسماع والمناولۃ والإجازۃ" ثم الحافظ محمد بن طاہر المقدسی المتوفی سنۃ سبع وخمس مائۃ۔ ألف جزء أسماہ "شروط الأئمۃ الستۃ" وہما موضع أخذ وردّ، ثم أتی الحافظ البارع الحازمی، فألف ہذا الجزء وآجاد، وہو جمّ العلم، جلیل الفوائد، علی صِغَرِ حجمہ، یفتح للمطلعین علیہ أبواب السبر والفحص وینبہہم علی نکت قلما ینتبہ إلیہا"۔

انہی کے مطابق کتاب میں مضامین لاتے ہیں ان سے ہٹ کر کچھ ذکر نہیں کرتے، ائمۂ ستّہ نے بھی اپنی کتابوں میں کچھ شروط کا لحاظ کیا ہے لیکن ان حضرات سے یہ تصریح منقول نہیں کہ میں نے فلاں شرط پیش نظر رکھی ہے، بعد کے علماء نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کرکے ان شروط کا استنباط کیا ہے۔ (۳۲)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "صحیح متفق علیہ کی پہلی قسم وہ ہے جس کو امام بخاری ومسلم نے اختیار کیا ہے اور وہی اول درجہ کی صحیح ہے، یعنی وہ حدیث جس کو ایسا صحابی بیان کرے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں مشہور ہو، اس صحابی سے اس حدیث کے دو ثقہ راوی ہوں پھر اس حدیث کو وہ تابعی بیان کرے جو صحابہ سے روایت کرنے میں مشہور ہو اور اس کے بھی دو ثقہ راوی ہوں، پھر تبع تابعین میں سے حافظ متقن مشہور اسے روایت کرے، اور چوتھے طبقہ میں اس حدیث کے دو سے زیادہ راوی ہوں، پھر بخاری یا مسلم کا شیخ حافظ ومتقن ہو اور اپنی روایت میں عادل ہونے کی شہرت رکھتا ہو۔" (۳۳)

اس لحاظ سے حاکم کے نزدیک حدیث صحیح کے لیے تین باتوں کا پایا جانا ضروری ہے، جو بقول ان کے شیخین کی شرط میں سے ہے۔

❶ صحابی اور تابعی سے اس حدیث کے دو ثقہ راوی ہوں اور طبقۂ رابعہ میں اس کے دو سے زائد راوی ہوں، گویا کہ ہر طبقہ میں دو راوی ہونے ضروری ہیں۔

❷ امام بخاری ومسلم کے شیخ سے لیکر صحابی تک ہر ایک راوی ثقہ اور روایتِ حدیث میں مشہور ہو۔

❸ شیوخِ شیخین اور اَتباعِ تابعین میں سے جو بھی اس حدیث کو روایت کرے وہ ثقہ اور مشہور ہونے کے ساتھ ساتھ حافظ اور متقن بھی ہو۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے جو پہلی شرط بیان کی ہے کہ ہر طبقہ میں دو راوی کا ہونا ضروری ہے، ایسی حدیث کو اصطلاح میں "عزیز" کہتے ہیں۔ (۳۴) چونکہ ایسی حدیثیں بہت کم ہیں اس لیے حافظ ابو علی غسانی رحمۃ اللہ علیہ نے حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی تاویل کی کوشش کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وإنما المراد

---

(۳۲) چنانچہ حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "اعلم أن البخاری ومسلماً ومن ذکرنا بعدهم لم ینقل عن واحد منهم أنه قال: شرطت أن أخرج فی کتابی مایکون علی الشرط الفلانی، وإنما یعرف ذلک من سبر کتبهم، فیعلم بذلک شرط کل رجل منهم" دیکھیے ابتداء شروط الأئمة الستة (ص ۷۰) مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی مع سنن ابن ماجہ۔

(۳۳) دیکھیے معرفة علوم الحدیث للحاکم (ص ۶۲) ذکر النوع التاسع عشر من علوم الحدیث وهو معرفة الصحیح والسقیم۔ والمدخل فی أصول الحدیث (ص ۹)۔

(۳۴) دیکھیے مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۳۶) النوع الحادی والثلاثون: معرفة الغریب والعزیز من الحدیث۔

أن هذا الصحابی و هذا التابعی قد روی عنه رجلان خرج بهما عن حد الجهالة (۳۵)" یعنی ہر طبقہ میں دو راوی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسی حدیث کو صحابی یا تابعی سے روایت کرنے والے دو ہوں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس صحابی اور تابعی سے دو راوی مطلقاً روایت کرنے والے ہوں، کیونکہ کسی راوی سے اگر دو راوی روایت کرلیتے ہیں تو وہ "مجہول" نہیں رہتا۔

لیکن حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا یہ مطلب خود ان کی تصریحات کے خلاف ہے، اسی لیے علامہ ابوعبداللہ المواق رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے "ماحمل الغسانی علیه کلام الحاکم وتبعه علیه عیاض وغیره لیس بالبین" نیز وہ فرماتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ کسی ایک شخص نے بھی شیخین سے یہ روایت کی ہو کہ انھوں نے اس کی تصریح کی ہے نہ اس کا صحیحین میں پتہ ہے اور نہ صحیحین کے علاوہ اور کہیں۔ اگر اس کے قائل نے صحیحین میں شیخین کے طرزِ عمل کو دیکھ کر ان کا یہ مذہب سمجھا ہے تو اس نے غلطی کی کیونکہ صحیحین میں تو دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں اور اگر اس نے صحیحین میں اس قسم کی حدیثوں کو زیادہ تر دیکھ کر یہ خیال کیا ہے تو یہ شیخین کے نزدیک اس کے مشروط ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتی .... یہ انصاف سے بالکل بعید ہے کہ ان سے ثابت ہوئے بغیر اس شرط کو ان پر لازم کردیا جائے حالانکہ انھوں نے صحیحین کو اس شرط سے خالی رکھا ہے، کیونکہ اگر ان سے اس کا اشتراط ثابت ہوگا تو اس کے چھوڑ دینے سے ان پر اعتراض عائد ہوگا۔ (۳۶)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن المواق کے اس بیان کے متعلق فرماتے ہیں "وهذا کلام مقبول وبحث قوی" (۳۷)

حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان کو علماء نے رد کیا ہے، چنانچہ حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "إن البخاری ومسلما لم یشترطا هذا الشرط ولا نُقِلَ عن واحد منهما أنه قال ذلک، والحاکم قدّر هذا التقدیر وشَرَطَ لهما هذا الشرط علی ماظن، ولعَمری إنه شرط حسن لو کان موجوداً فی کتابیهما، إلا أنا وجدنا هذه القاعدة التی أسسها الحاکم منتقضة فی الکتابین جمیعا" (۳۸)

اس کے بعد انھوں نے صحیحین میں سے سات مثالیں پیش کیں جن سے امام حاکم کی بات کی تردید ہوتی ہے، پھر فرماتے ہیں:

"هذا فی أشیاء کثیرة اقتصرنا منها علی هذا القدر لتعلم أن القاعدة التی أسسها منتقضة لا أصل لها، ولو اشتغلنا بنقض هذا الفصل الواحد فی التابعین وأتباعهم ولمن روی عنهم، إلی عصر الشیخین لأربیٰ

---

(۳۵) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

(۳۶) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۳۶)۔ (۳۷) حوالۂ بالا

(۳۸) شروط الائمة الستة (ص ۷۱)۔

علی کتابہ "المدخل" أجمع، إلا أن الاشتغال بنقض کلام الحاکم لایفید فائدۃ، ولہ فی سائر کتبہ مثل ھذا الکثیر، عفااللہ عنا وعنہ۔" (۳۹)

علامہ حازمی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی پرزور تردید کی ہے اور انھوں نے ایک مستقل باب "باب فی ابطال قول من زعم أن شرط البخاری إخراج الحدیث عن عدلین وھلم جرا إلی أن یتصل الخبر بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم" قائم کیا ہے۔ (۴۰)

یہ تو امام حاکم کا خیال تھا، ابوحفص میانجی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے بڑھ کر دعویٰ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں "شرط الشیخین فی صحیحیھما أن لایدخلا فیہ إلا ماصح عندھما، وذلک ماروا ہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اثنان فصاعداً، وما نقلہ عن کل واحد من الصحابۃ أربعۃ من التابعین فأکثر، وأن یکون عن کل واحد من التابعین أکثر من أربعۃ" (۴۱) یعنی شیخین کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو یا دو سے زیادہ صحابی روایت کریں اور ہر صحابی سے چار یا چار سے زیادہ تابعین اور ہر تابعی سے چار سے زیادہ تبع تابعین راوی ہوں۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے تو ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری قرار دیا تھا لیکن ابوحفص میانجی نے دو زائد کردیے، پھر حاکم کے نزدیک ایک صحابی مشہور کا ہونا کافی تھا، ان کے نزدیک صحابی کا دو ہونا بھی صحتِ حدیث کے لیے ضروری قرار پایا، حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کی تردید کے بعد ان کی تردید کی چنداں ضرورت نہیں رہتی، صرف حافظ کا ایک قول یہاں نقل کیا جاتا ہے جو انھوں نے ابوحفص میانجی کے اس بیان کے متعلق فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"وھو کلام من لم یمارس الصحیحین أدنی ممارسۃ، فلو قال قائل: لیس فی الکتابین حدیث واحد بھذہ الصفۃ: لَمَا أبعدَ" (۴۲) یعنی یہ ایسے شخص کی بات ہے جس کو صحیحین کی معمولی مزاولت بھی نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ صحیحین میں اس صفت کی ایک حدیث بھی نہیں پائی جاتی تو یہ بات بعید نہیں۔

رہی حاکم کی دوسری شرط کہ امام بخاری و مسلم کے شیخ سے لیکر صحابی تک ہر ایک راوی ثقہ اور روایتِ حدیث میں مشہور ہو۔ سو اس دعوے میں ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ (۴۳) اسی

---

(۳۹) حوالۂ بالا۔

(۴۰) دیکھیے شروط الأئمۃ الخمسۃ (ص ۷۳، ۷۵-۷۷)۔

(۴۱) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۴۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۴۳) دیکھیے "تبصرہ بر المدخل فی أصول الحدیث" از مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم (ص ۶۹)۔

طرح حافظ مقدسی نے بھی لکھا ہے "إن شرط البخاری ومسلم أن یخرجا الحدیث المتفق علی ثقة نَقَلَتِہ إلی الصحابی المشهور من غیر اختلاف بین الثقات الأثبات..." (۴۴) یعنی "امام بخاری و مسلم کی شرط یہ ہے کہ اس حدیث کی تخریج کریں کہ شروع سند سے لیکر صحابیِ مشہور تک جس کے ناقلین کی ثقاہت متفق علیہ ہو اور ثقات اثبات میں ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہ ہو...."

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ شرط بھی درست نہیں چنانچہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولیس ماقاله بجید، لأن النسائی ضعف جماعة أخرج لهم الشیخان أو أحدهما۔" (۴۵)

نیز حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی لکھتے ہیں:

"ماهذا مما اختص به النسائی، بل شارکه فی ذلک غیر واحد من أئمة الجرح والتعدیل، کما هو معروف فی کتب هذا الشأن" (۴۶) یعنی یہ صرف امام نسائی ہی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ بہت سے ائمۂ جرح وتعدیل اس سلسلہ میں ان کے شریک ہیں جیسا کہ کتبِ رجال میں یہ بات واضح ہے۔

اسی طرح محدث امیر یمانی فرماتے ہیں "لایخفیٰ أنه لیس کل من جُرح من رجال الصحیحین جَرحه مطلق، بل فیه جماعة جُرِحُوا جرحاً مبیّن السبب" (۴۷) یعنی یہ بات نہیں ہے کہ رجالِ صحیحین میں سے جس پر جرح کی گئی ہے وہ مطلق جرح ہی ہے، بلکہ ان رواۃ میں ایک جماعت ایسی بھی ہے جن پر جرح مفسّر ہے، اسبابِ جرح کی وضاحت موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی یہ شرط بھی درست نہیں معلوم ہوتی کہ تمام رواۃ کا ثقہ اور مشہور فی الروایۃ ہونا ضروری ہے کیونکہ صحیحین میں بہت سے ایسے رواۃ بھی ہیں جن پر جرح کی گئی ہے، ان کے متعلق کلام کیا گیا ہے اور وہ جرح مفسّر اور مبیّن السبب بھی ہے، اصل بات وہ ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "إن ماقاله ابن طاهر هو الأصل الذی بنیا علیه وقد یخرجان عنه لمرجّحٍ یقوم مقامه" (۴۸) بلاشبہ ابن طاہر کا جو بیان ہے شیخین نے اسی اصول پر بنیاد رکھی ہے البتہ کبھی اس اصول کو اس لیے چھوڑ دیتے ہیں کہ کوئی وجہِ ترجیح اس اصول کی قائم مقام ہوتی ہے۔

رہی تیسری شرط جس میں حاکم نے صحتِ حدیث کے لیے شیخین کے شیوخ اور تبعِ تابعین وغیرہ کے

---

(۴۴) دیکھیے فانحة شروط الأئمة الستة (ص ۷۰)۔

(۴۵) فتح المغیث شرح ألفیة الحدیث للعراقی (ص ۲۱، ۲۲) مراتب الصحیح۔

(۴۶) دیکھیے "تبصرہ بر المدخل فی أصول الحدیث" (ص ۷۰)۔

(۴۷) حوالہ بالا۔

(۴۸) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

لیے حافظ ومتقن ہونے کی شرط لگائی ہے، سو یہ شرط بھی درست نہیں کیونکہ پہلے آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ صحیحین کے ہر راوی کے لیے ثقاہت شرطِ لازم نہیں، تو پھر شیوخِ شیخین اور تبعِ تابعین کے لیے حفظ واتقان کی شرط کیسے لازم ہوسکتی ہے، چنانچہ حافظ علائی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے: "ہو متفق علی قبولہ والاحتجاج بہ إذا وجدت فیہ شرائط القبول، ولیس من المختلف فیہ البتۃ، ولا یبلغ الحفاظ العارفون نصف رواۃ الصحیحین ولیس کونہ حافظاً شرطاً، وإلا لما احتج بغالب الرواۃ" (۴۹)

یعنی ایسی حدیث کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے، اور اس سے استدلال بھی کیا جائے گا اگر اس میں شرائط قبول موجود ہوں، یہ مختلف فیہ کی قسم میں سے نہیں ہے، پھر حفاظِ عارفین کی تعداد تو صحیحین کے رواۃ میں نصف بھی نہیں ہے، پھر حفظ کی شرط کیسے لگائی جاسکتی ہے؟! اس لیے "حافظ" ہونا شرطِ صحت نہیں ہے ورنہ اکثر راویوں سے احتجاج ممکن نہیں ہوگا۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے رواۃِ بخاری میں سے بہت سے ایسے حضرات کی نشاندہی کی ہے جو حفظ واتقان کے رتبہ کو نہیں پہنچے چنانچہ احمد بن ابراہیم حرانی (استاذ بخاری) اُبی بن عباس (تبعِ تابعی) اسباط ابوالیسع (تبع تابعی) اسید بن زید بن نجیح الجمال اور موسیٰ بن مسعود ابوحذیفہ النہدی (شیوخ بخاری) یہ تمام حضرات حفظ واتقان کے مرتبہ پر نہیں پہنچے، لیکن ان کی روایات امام بخاری نے اپنی صحیح میں لی ہیں۔ (۵۰)

معلوم ہوا کہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ کوئی شرط درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ محدث امیر یمانی لکھتے ہیں "إنما ہو تخمین من العلماء أنہ شرط لہما إذلم یأت تصریح بما شرطاہ" (۵۱) یعنی شیخین کے نزدیک کوئی شرط نہیں، باقی جو کچھ شرطیں علماء نے ذکر کی ہیں یہ سب اندازے اور تخمینے ہیں۔

بہرحال یہاں ہم ان شروط کو ذکر کرتے ہیں جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور پر اپنی صحیح میں ملحوظ رکھی ہیں۔

❶ سند متصل ہو، راوی مسلمان، صادق، غیر مدلّس اور غیر مختلط ہو، عدالت کی صفات سے متصف ہو، ضابط ہو، سلیم الذہن اور قلیل الوہم ہو اور عقیدہ اس کا درست ہو۔ (۵۲)

❷ راوی کی مروی عنہ سے کم از کم ایک دفعہ ملاقات ثابت ہو۔ (۵۳)

---

(۴۹) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۴۲)۔

(۵۰) دیکھیے ہدی الساری وتقریب التہذیب۔

(۵۱) تبصرہ بر المدخل فی أصول الحدیث (ص ۴۷)۔

(۵۲) دیکھیے ہدی الساری (ص ۹) وشروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی (ص ۴۸، ۴۹)۔

(۵۳) مقدمہ فتح الملہم (ص ۲۷۱) نیز دیکھیے النکت علی کتاب ابن الصلاح (ج ۱ ص ۲۸۹) النوع الأول: الصحیح۔

❸ رواۃ ایسے ہوں جو اہلِ حفظ واتقان میں سے ہوں اور اپنے اساتذہ کی طویل صحبت پائی ہو، کبھی ان رواۃ سے بھی حدیث لے لیتے ہیں جو طویل الملازمۃ نہیں ہوتے، لیکن یہ عمومی شرط ہے، پہلے ہم بیان کرچکے ہیں کہ حفظ واتقان لازمی مستقل شرط نہیں۔ (۵۴)

❹ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنی صحیح میں کسی مدلّس کی روایت اس وقت تک ذکر نہیں کرتے جب تک وہ تحدیث کی صراحت نہیں کرتا خواہ اس حدیث میں یا کسی اور سند میں۔ (۵۵)

❺ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اگر کسی ایسے شخص کی روایت تخریج کرتے ہیں جس پر کلام ہو تو اس کی وہ رواۃ نہیں لیتے جس پر نکیر کی گئی ہو۔ (۵۶)

❻ اگر راوی میں کسی قسم کا قصور ہو، اور پھر وہ روایت دوسرے طریق سے بھی مروی ہو جس سے قصور کی تلافی ہوجاتی ہو تو ایسی حدیث بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے تحت داخل ہوجاتی ہے۔ (۵۷)

یہ چند شروط ہیں، کچھ مزید شروط بھی ہیں جو فتح الباری اور ھدی الساری وغیرہ کے تتبع سے نکل سکتی ہیں۔

خصائصِ صحیح بخاری

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب میں سب سے اہم خصوصیت تراجم ہیں، ایسے تراجم نہ ان سے پہلے کسی نے قائم کیے اور نہ ان کے بعد کسی نے قائم کیے۔ ان کے بعض تراجم آج تک معرکۃ الآراء بنے ہوئے ہیں اور ان کی صحیح مراد آج تک متعین نہیں کی جاسکی، ہر شخص اپنی معلومات اور قرائن کی مدد سے تعیین مراد کی کوشش کرتا ہے۔ تراجم پر ان شاء اللہ مستقل کلام آگے آئے گا۔

دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اثباتِ احکام کے لیے تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اکثر آیات قرآنیہ کو ذکر کرتے ہیں۔ (۵۸)

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ صحابہ وتابعین کے آثار سے مسائل مختلف فیہا کی وضاحت کرتے ہیں اور

---

(۵۴) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۷۹، ۸۰) وھدی الساری (ص ۹) ومقدمۃ لامع الدراری (ص ۸۹)۔

(۵۵) دیکھیے ھدی الساری (ص ۴۲۹)۔

(۵۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۸۹) کتاب العلم، باب من أعاد الحدیث ثلاثا لیفهم عنه۔

(۵۷) فتح الباری (ج ۹ ص ۶۳۵) کتاب الصید والذبائح، باب ذبیحة الأعراب ونحوهم۔

(۵۸) مقدمۃ لامع (ص ۱۰۲)۔

جب مختلف آثار ذکر کرتے ہیں تو جو اثر ان کے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کو پہلے بیان کرتے ہیں۔

چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پوری "الجامع الصحیح" میں کوئی ایسی روایت ذکر نہیں کی جس کو انھوں نے اپنے استاذ سے علی سبیل المکاتبة لیا ہو، البتہ کتاب الأیمان والنذور میں ایک روایت ایسی لائے ہیں جس میں "کتب إلی محمد بن بشار" فرمایا ہے، (۵۹) سند کے درمیان مکاتبت کا آجانا دوسری بات ہے اور وہ امام بخاری کا فعل نہیں ہے بلکہ دوسرے راویوں کا عمل ہے۔ (٦۰)

پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بدء الحکم کا ذکر بھی کیا کرتے ہیں جیسے بدء الوحی، بدء الحیض، بدء الاذان اور بدء الخلق کا ذکر فرما کر حکم کی ابتدا کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (٦۱)

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بعض اوقات بغیر تصریح کے اشارۃً بھی حکم کی ابتداء کو بیان کرتے ہیں۔ (٦۲)

چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ وہ براعت اختتام کی طرف اشارہ کرتے ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ہر کتاب کے آخر میں جب امام بخاری خاتمہ پر دلالت کرنے والا لفظ لاتے ہیں تو اس کتاب کے اختتام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ (٦۳)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ انسانی زندگی کے ختم ہونے کو یاد دلاتے ہیں۔ (٦۴)

ساتویں خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فترت کے بعد تالیف "بسم اللہ الرّحمن الرّحیم" سے شروع کرتے ہیں۔ (٦۵)

لیکن یہ نقطۂ نظر ضعیف ہے، کیونکہ بعض اوقات کوئی خاص کتاب شروع کرتے وقت اس کتاب کے مستقل ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے بھی تسمیہ کو لاتے ہیں۔

آٹھویں خصوصیت صحیح بخاری کی ثلاثیات ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بائیس ثلاثیات اپنی کتاب میں درج کی ہیں۔

ثلاثیات کی متعلقہ تفصیل مقدمۃ العلم میں آچکی ہے۔

---

(۵۹) دیکھیے صحیح بخاری (ج۲ ص ۹۸۷) کتاب الأیمان والنذور، باب إذا حنث ناسیا فی الأیمان، رقم (٦٦۷۳)۔

(٦۰) دیکھیے تدریب الراوی (ج۲ ص ۵٦) النوع الرابع والعشرون: کیفیة سماع الحدیث وتحمله، القسم الخامس: الکتابة۔

(٦۱) مقدمۂ لامع (ص ۱۰۸)۔

(٦۲) حوالۂ بالا۔ (٦۳) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۵۴۳) شرح الحدیث الأخیر۔

(٦۴) مقدمۂ لامع (ص ۱۱۳)۔ (٦۵) مقدمۂ لامع (ص ۹٦) ولامع الدراری (ج۲ ص ۳٦۰)۔

فصلِ اوّل

تراجم بخاری

صحیح بخاری کی خصوصیات کے ضمن میں ابواب وتراجم کی بحث بڑی اہمیت کی حامل ہے ، بخاری کے تراجم تمام کتبِ حدیث کے تراجم کے مقابلہ میں بہت مشکل ہیں اس لیے "فقه البخاری فی تراجمه" کا مقولہ اس سلسلے میں مشہور ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری کی دقتِ نظر اور شانِ تفقہ کا اندازہ ان کے تراجم سے کیا جاسکتا ہے ، دوسرا مطلب یہ بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا فقہی نقطۂ نظر تراجم میں پیش کیا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ منعقد کرنے میں اپنا مخصوص انداز ہے اور وہ مختلف طریقوں سے ترجمہ قائم کرتے ہیں:۔

❶ بعض اوقات حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجمہ بناتے ہیں اور اس کے حدیثِ نبوی ہونے کی صراحت بھی کرتے ہیں جیسے کتاب الایمان کا پہلا ترجمہ ہے "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بُنی الإسلام علیٰ خمس" اسی طرح کتاب الإیمان میں ایک اور ترجمہ ہے "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: الدین النصیحة" اسی طرح کتاب العلم میں ترجمہ ہے "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: رُبَّ مبلَّغ أوعی من سامع"

❷ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ نبوی کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس کے حدیث ہونے کا ذکر نہیں کرتے جیسے "باب من یُرِدِ اللہ بہ خیراً یفقّھہ فی الدین" ترجمہ حدیث کا ہے لیکن اس کے حدیث ہونے کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا۔

❸ کبھی کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ رسول کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا تصرّف اور تبدیلی کردیتے ہیں اور اس کا مقصد حدیث کی تشریح ہوتا ہے ، جیسے "باب ماکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولھم بالموعظة والعلم کی لاینفروا" حدیث میں "کراھة السآمة" آیا ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں "سآمة" کی تفسیر "نفرة" سے کردی ہے۔

❹ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایسی حدیث کو ترجمہ بناتے ہیں جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی پھر اپنی روایات سے اس کو مؤید فرماتے ہیں جیسے ابواب الوضوء میں "باب ماجاء لاتقبل الصلاة بغیر

طهور" اور ابواب الزکوٰۃ میں "باب ماجاء لاتقبل الصدقة من غلول" ہیں یہ ایک ہی روایت کے دو جزء ہیں، مسلم اور ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے، امام بخاری نے ایک جزء پر کتاب الوضوء میں اور دوسرے جزء پر کتاب الزکوٰۃ میں ترجمہ قائم کیا ہے۔

اسی طرح کتاب الصلوٰۃ میں "باب إذا أقیمت الصلاة فلاصلاة إلا المکتوبة" کا ترجمہ قائم کیا ہے، اور یہ مسلم کی روایت پر قائم کیا گیا ہے۔

ایسا ہی ایک ترجمہ ہے "باب الاثنان فما فوقهما جماعة" یہ ترجمہ ابن ماجہ کی روایت پر قائم کیا گیا ہے۔ (۶۶)

❺ بہت سی جگہوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے الفاظ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس میں ابہام چھوڑ دیتے ہیں اس ابہام کی مختلف وجوہ ہوتی ہیں:۔

(الف) کبھی تعارضِ ادلّہ کی وجہ سے ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسے "باب ماجاء فی قاتل النفس" کا مبہم ترجمہ قائم کیا ہے۔ یہاں ابہام کی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اور دوسرے دلائلِ قویہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا مخلد فی النار نہیں ہوگا، چنانچہ تعارضِ ادلّہ کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور ترجمہ کو مبہم رکھا۔ (۱)

(ب) کبھی یہ ابہام توسع کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہوتا ہے جیسے "باب مایقرأ بعد التکبیر" یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ذکر کی ہے جس میں تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ سے ابتدا کا ذکر ہے، دوسری روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے جس میں تکبیر کے بعد قراءت سے پہلے "اللّٰهم باعِدبینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب، اللّٰهم نقِّنی من الخطایا کما یُنَقّی الثوب الأبیض من الدنس، اللهم اغسِلْ خطایای بالماء والثلج والبرَد" والی دعا مذکور ہے۔ (۲) اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تکبیر کے بعد خواہ یہ دعا پڑھ لی جائے یا ثنا پڑھی جائے یا کچھ پڑھے بغیر سورۂ فاتحہ کی قراءت شروع کردی جائے۔ (۳)

---

(۶۶) تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۰۳، ۳۰۴)۔

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی قاتل النفس۔

(۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) کتاب الأذان۔

(۳) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۵۱) الأصل السابع والأربعون۔

(ج) اسی طرح کتاب الأیمان والنذور میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب إذاحنث ناسیاً فی الأیمان" کا ترجمہ قائم کیا ہے اور جزاء کو ذکر نہیں کیا.... اس کی وجہ یہ ہے کہ باب میں دو قسم کی روایات مذکور ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیاً اگر حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیاً حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو مبہم رکھا، خود فیصلہ نہیں کیا بلکہ فیصلے کو مجتہد کے حوالے کردیا کہ وہ اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے۔ (۴)

(د) کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے بھی ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "باب إذا أسلمت المشرکة أو النصرانیة تحت الذمی أو الحربی" کے تحت ارشاد فرمایا ہے۔ (۵)

❻ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ کو واضح اور فیصلہ کن انداز میں قائم کرتے ہیں جیسے "باب وجوب صلاۃ الجماعة" "باب التیمم ضربة" اور "باب التیمم للوجہ والکفین" یہ امامؒ اس وقت کرتے ہیں جب ان کی نظر میں اپنے نقطۂ نظر کی تائید کرنے والی روایات صحیح، قوی اور صریح ہوتی ہیں، وہاں نہ دوسرے ائمہ کے اختلاف کی پروا کرتے ہیں اور نہ مخالف روایتوں کا لحاظ رکھتے ہیں بلکہ اپنے نقطۂ نظر کو پوری قوت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ (۶)

❼ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی "هل" کے ساتھ استفہامیہ ترجمہ لاتے ہیں اور یہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کتاب التیمم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب هل ینفخ فی یدیه" کا ترجمہ قائم کیا ہے اور روایت جو نقل کی ہے اس میں ہے "فضرب النبی صلی اللہ علیه وسلم بکفیه الأرض ونفخ فیهما" یہاں آپ کا فعل نفخ فی الیدین مذکور ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ مٹی کے ساتھ کوئی تنکا ہاتھ کو لگ گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ نفخ تیمم کی سنت کے طور پر کیا گیا ہو، اس بنا پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استفہامیہ ترجمہ "هل ینفخ فی یدیه" قائم کیا۔ (۷)

❽ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ استفہامیہ قائم کرتے ہیں اور روایات وآثار کے ذریعے استفہام کا جواب پیش کرتے ہیں جیسے "باب هل یسافر بالجاریة" (۸) قائم کیا ہے اور پھر روایت کے ذریعہ اس کا

---

(۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۱ ص ۵۵۰) کتاب الأیمان والنذور۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۰) کتاب الطلاق، باب مذکور۔

(۶) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۵۰، ۳۵۱) الأصل السادس والأربعون۔

(۷) مقدمۂ لامع (ص ۳۳۵، ۳۳۶) الأصل الثانی والثلاثون۔

(۸) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۷) کتاب البیوع۔

جواز بیان کیا ہے۔

❾ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تفصیل کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمہ استفہامیہ لاتے ہیں جیسے "باب هل يمضمض من اللبن" یہاں امام بخاری نے روایت نقل کی ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم شرب لبناً فمضمض وقال: إن له دسماً" تو یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ دودھ پینے کے بعد اگر منہ میں چکنائی کا اثر موجود ہو تو کلّی کریں اور لعابِ دہن وغیرہ کی بنا پر چکنائی زائل ہوگئی ہے تو کلّی کی ضرورت نہیں ہے۔ (۹)

اسی طرح ایک ترجمہ قائم کیا ہے "هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه" اور روایت نقل کی ہے "ماكان لإحدانا إلاثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها، فمصعته بظفرها" یعنی ہمارے پاس کپڑوں کی کمی ہوتی تھی جس کپڑے میں حیض کا زمانہ گذارا جاتا اگر اس کو معمولی نجاست لگ جاتی تو اس کو زائل کرکے اسی میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے .... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ترجمے میں تفصیل کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کوئی کپڑا دوسرا نہ ہو تو اس کپڑے کو جس میں حیض کا وقت گذرا ہے نماز کے وقت استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس میں نجاست نہ ہو۔ (۱۰)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے "باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها إذالم يكن على يده قذر غير الجنابة" اس کے تحت ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة غسل يده" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں استفہام کو لاکر اشارہ کیا ہے کہ اگر ہاتھ پر نجاست کا کوئی شبہ نہ ہو تو بغیر دھوئے ہوئے اس کو برتن میں داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۱)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے "باب هل تكسر الدنان التي فيها خمر أوتخرق الزقاق" یہاں اس تفصیل کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اگر شراب کے مٹکے ایسے ہیں کہ دھونے سے شراب کا اثر ان سے زائل نہیں ہوتا تب تو ان کو توڑ دیا جائے گا لیکن اگر دھونے کے بعد شراب کا اثر زائل ہوجاتا ہے تو پھر ان کو توڑنے کی ضرورت نہیں۔ (۱۲)

❿ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ "من قال كذا ومن فعل كذا" کے عنوان سے قائم کرتے ہیں

---

(۹) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج۲ص ۲۷۵)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱۲) کتاب الحیض۔

(۱۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷۳) کتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده....۔

(۱۲) فتح الباری (ج ۵ ص ۱۲۲) کتاب المظالم، باب هل تكسر الدنان....۔

اس کی کئی وجوہ ہیں:۔

(الف) کبھی عمومِ حکم کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے انھوں نے باب قائم کیا ہے "باب من برک علیٰ رکبتیہ عند الإمام أو المحدث" (۱۳) اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ یہ طریقہ اس شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کا واقعہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے بلکہ جس شخص کو بھی یہ حالت پیش آئے گی اس کے لیے یہ طریقہ ہونا چاہیے۔

(ب) کبھی یہ عنوان مسلکِ مختار کو بیان کرنے کے لیے اختیار کیا جاتا ہے، جیسے "باب من لم یتوضأ إلا من الغشی المثقل" (۱۴) یا "باب من لم یر الوضوء إلا من المخرجین" (۱۵) ان دونوں جگہوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مسلکِ مختار پیش کیا ہے۔

(ج) کبھی یہ عنوان اخلاق وآداب پر تنبیہ کرنے کے لیے اختیار کرتے ہیں جیسے "باب من قعد حیث ینتھی بہ المجلس" میں یہ بتایا ہے کہ ادب یہ ہے کہ مجلس میں آنے والا جہاں مجلس ختم ہو رہی ہے وہیں بیٹھ جائے، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔ (۱۶)

اسی طرح ترجمہ ہے "باب من رفع صوتہ بالعلم" یہاں یہ بتایا ہے کہ جب مجمع زیادہ ہو تو ادب یہی ہے کہ حدیث کو بلند آواز سے بیان کیا جائے۔ (۱۷)

۱۱۔ بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تاریخی واقعات کو بیان کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے "باب ذکر قحطان۔" (۱۸)

۱۲۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی کرتے ہیں کہ بابِ سابق کی حدیث میں باب کے علاوہ کوئی نیا فائدہ اگر موجود ہوتا ہے تو اس فائدۂ جدیدہ پر تنبیہ کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں اس کو "باب فی باب" کہتے ہیں یعنی دوسرا باب پہلے باب کے ضمن میں شمار ہوتا ہے۔ (۱۹)

۱۳۔ بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایسا ترجمہ لاتے ہیں جو بظاہر بے فائدہ معلوم ہوتا ہے،

---

(۱۳) صحیح بخاری (ج۱ص ۲۰) کتاب العلم۔

(۱۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۹) کتاب الوضوء، باب من لم یتوضأ.....۔

(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الوضوء۔

(۱۶) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۱۶) الأصل الرابع عشر۔

(۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴۳) کتاب العلم، نیز مقدمۂ لامع (ص ۳۱۶) الأصل الرابع عشر۔

(۱۸) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۲۷۷) و (ص ۳۱۰) الأصل التاسع۔

(۱۹) ومثال ذلک: باب من مضمض من السویق، انظر مقدمة اللامع (ص ۳۰۷، ۳۰۸) الأصل السادس۔

لیکن فی الحقیقت اس میں فائدہ ہوتا ہے، جیسے ایک ترجمہ ہے "باب قول الرجل: فاتتنا الصلاۃ" یہاں بظاہر اس ترجمے کا کوئی فائدہ سمجھ میں نہیں آتا لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو "فوت" کی اسناد "صلوٰۃ" کی طرف جائز نہیں سمجھتے، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواز حدیث سے ثابت کیا ہے۔ (۲۰)

۱۴۔ کبھی امام بخاری بدء الحکم کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے "بدء الحیض" (۲۱) "بدء الأذان" (۲۲) "بدء الخلق" (۲۳) اور "بدء السلام" (۲۴) وغیرہ میں ہوا ہے۔

۱۵۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی رفع اشکال کے لیے بھی ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے "باب ترک الحائض الصوم" ہے، حائضہ کو ترکِ صلوٰۃ اور ترکِ صوم دونوں کا حکم دیا گیا ہے۔ ترکِ صلوٰۃ تو معقول ہے کیونکہ صلوٰۃ کے لیے طہارت شرط ہے اور حائضہ ناپاک ہوتی ہے البتہ ترکِ صوم کے حکم پر اشکال ہوسکتا ہے کہ اس کا حکم کیوں دیا گیا جبکہ اس کے لیے طہارت شرط نہیں ہے .... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم فرما کر اس اعتراض کو رفع کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس میں عقل کے دخل دینے کی حاجت یا گنجائش نہیں۔ (۲۵)

۱۶۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جمع بین الروایات کے لیے ترجمہ لاتے ہیں جیسے "باب لاتستقبل القبلۃ بغائط أو بول، إلا عند البناء: جدار أو نحوہ" حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت میں استقبال اور استدبارِ کعبہ دونوں کی مطلقاً ممانعت ہے۔ (۲۶) اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے جدار کی موجودگی میں استدبار کیا ہے۔ (۲۷) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم کرکے دونوں میں تطبیق دی ہے کہ حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت اس پر محمول ہے کہ جدار وغیرہ کوئی حائل موجود نہ ہو اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر

---

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۶) کتاب الاذان، نیز دیکھیے ھدی الساری (ص ۱۴) و مقدمۂ لامع (ص ۲۹۳) و (ص ۳۱۴) الأصل الرابع عشر۔

(۲۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰۰) کتاب الحیض۔

(۲۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاذان۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۶ ص ۲۸۷) کتاب بدء الخلق۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱۱ ص ۳) کتاب الاستئذان۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰۵) کتاب الحیض۔

(۲۶) چنانچہ ان سے مرفوعاً مروی ہے "إذا أتی أحدکم الغائط فلا یستقبل القبلۃ ولا یولھا ظھرہ، شرقوا أو غربوا" صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب لاتستقبل القبلۃ بغائط أو بول إلا عند البناء جدار أو نحوہ۔

(۲۷) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الوضوء، باب من تبرز علی لبنتین، رقم (۱۴۵) و باب التبرز فی البیوت، رقم (۱۴۸)۔

محمول ہے جب کہ حائل موجود ہو۔ (۲۸)

اسی طرح ایک ترجمہ ہے "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أھلہ علیہ إذا کان النوح من سنتہ" یہاں بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود جمع بین الروایات ہے، حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بکاءِ اہل کی وجہ سے میّت کو عذاب دیا جاتا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں اس سے انکار وارد ہوا ہے اور انھوں نے "وَلَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی" سے استدلال کیا ہے۔ (۲۹) یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمہ کے ذریعہ دونوں کی تطبیق بیان کی ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر محمول ہے جب میت کی عادت نوحہ کرنے کی ہو، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اس صورت کے لیے ہے جبکہ میّت کی عادت نوحہ کرنے کی نہ ہو۔ (۳۰)

۱۷۔ بعض اوقات ترجمہ میں کئی امور مذکور ہوتے ہیں لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان میں سے صرف ایک کے لیے روایت لاتے ہیں دوسرے امور کے بارے میں روایات پیش نہیں کرتے سو اس کی وجوہ بھی مختلف ہیں:۔

(الف) کبھی تو یوں ہوتا ہے کہ جس امر کی تائید میں بخاری روایت پیش کرتے ہیں اس کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اور جن امور کے لیے روایات پیش نہیں کرتے ان کی نفی مقصود ہوتی ہے جیسے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب الصلاۃ بعد الجمعۃ وقبلھا" کا ترجمہ قائم کیا اور اس میں صلوٰۃ بعد الجمعۃ کی روایت تو ذکر کی، لیکن قبل الجمعۃ کی روایت ذکر نہیں کی، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود صلوٰۃ بعد الجمعۃ کو ثابت کرنا ہے اور صلوٰۃ قبل الجمعہ کی نفی کرنی ہے۔ (۳۱)

(ب) کبھی ایسے موقعہ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دوسری روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود بخاری میں موجود ہوتی ہے، جیسے ایک ترجمہ قائم کیا ہے "باب التقاضی والملازمۃ فی المسجد" (۳۲) اس ترجمہ میں دو چیزیں مذکور ہیں ایک "تقاضی" اور ایک "ملازمۃ" مگر اس باب کے تحت جو حدیث مذکور ہے اس میں "تقاضی" کا ذکر تو ہے "ملازمۃ" کا ذکر نہیں ہے، لیکن کتاب الخصومات میں امام بخاری رحمۃ اللہ

---

(۲۸) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۰۶، ۳۰۷) الأصل الخامس۔

(۲۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أھلہ علیہ إذا کان النوح من سنتہ، رقم (۱۲۸۶ ـ ۱۲۸۸)۔

(۳۰) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۰۷) الأصل الخامس۔

(۳۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۶) کتاب الجمعۃ۔

(۳۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۵) کتاب الصلوٰۃ۔

علیہ نے جو روایت ذکر کی ہے اس میں "ملازمة" کا ذکر ہے۔ (۳۳) اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اسی خصومت والی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳۴)

(ج) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ایسی روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہوتی اور اس سے اپنا مدعا ثابت کرتے ہیں، جیسے "باب دلک المرأة نفسها اذا تطهرت من المحيض وكيف تغتسل وتأخذ فِرصة ممسكة فتتبع بها أثر الدم" ہے اس کے تحت "غسل" کا تو ذکر ہے، "دلک" کا ذکر نہیں ہے (۳۵) لیکن مسلم کی روایت میں "دلک" کا ذکر ہے، (۳۶) اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لیے مسلم کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳۷)

۱۸۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب کے تحت روایاتِ متخالفہ کو ذکر فرماتے ہیں اور اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے (۳۸)۔

۱۹۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمہ مقید لاتے ہیں اور روایت مطلق ہوتی ہے، مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ روایت میں ترجمہ کی قید ملحوظ ہے، اس کا اطلاق مراد نہیں، مثلاً ترجمہ قائم کیا ہے "باب الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض" اس ترجمہ میں "في غير أيام الحيض" کی قید ہے، جبکہ روایت میں اطلاق ہے "كنا لا نعد الكدرة والصفرة شيئا" (۳۹) تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ترجمے سے بتادیا کہ زمانہ حیض میں زرد یا مٹیالا رنگ حیض شمار کیا جائے گا اور یہ جو روایت میں ہے کہ "ہم زردی کو اور مٹیالے رنگ کو حیض شمار نہیں کرتے تھے" یہ "غیرایام حیض" یعنی طہر کی حالت آنے کے بعد کا واقعہ ہے، زمانہ حیض کا نہیں۔ (۴۰)

۲۰۔ کبھی ترجمہ مطلق ہوتا ہے اور روایت مقید ہوتی ہے، اس میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ روایت میں جو قید مذکور ہے وہ اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے، اس لیے حکم مطلق

---

(۳۳) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۲۷) کتاب الخصومات، باب الملازمة۔

(۳۴) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۱۴) الأصل الحادی عشر۔

(۳۵) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۵) کتاب الحیض۔

(۳۶) چنانچہ مسلم شریف (ج ۱ ص ۱۵۰، کتاب الحیض، باب استحباب استعمال المغتسلة من الحيض فرصة من مسك في موضع الدم) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے "فتدلكه دلكا شديداً"۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱۴، ۴۱۵) کتاب الحیض، باب دلک المرأة.... نیز دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۱۲) الأصل الحادی عشر۔

(۳۸) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۰۶) الأصل الرابع۔

(۳۹) صحیح بخاری، کتاب الحیض، باب الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض، رقم (۳۲۶)۔

(۴۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۲۶) نیز دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۲۵) الأصل الثالث والعشرون۔

ہوگا، جیسے "باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء" (۴۱) یہ ترجمہ مطلق ہے اور اس کے ذیل میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں "کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یجمع بین المغرب والعشاء إذا جدَّ بہ السیر" مذکور ہے، اس میں جمع بین الصلوٰتین کے لیے "إذا جدَّ بہ السیر" کی قید مذکور ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو مطلق لاکر اشارہ کردیا کہ جمع بین الصلوٰتین فی السفر مطلقاً جائز ہے اور "إذا جدّ بہ السیر" کی قید احترازی نہیں ہے۔ (۴۲)

۲۱۔ کبھی ترجمہ خاص لاتے ہیں اور اس کے تحت روایت عام ہوتی ہے، اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ روایت کا عموم معتبر نہیں۔ (۴۳)

۲۲۔ کبھی ترجمہ تو عام ہوتا ہے اور روایت خاص لاتے ہیں یہاں اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ روایت کی خصوصیت ملحوظ نہیں، حکم عام ہے۔ (۴۴)

۲۳۔ کبھی ترجمہ شرط کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب بھی ترجمہ میں موجود ہوتا ہے جیسے "باب إذا وکل المسلم حربیاً فی دار الحرب أو فی دار الإسلام جاز" (۴۵) یہ ترجمہ تو واضح ہے، لیکن کبھی ترجمہ میں شرط کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب ترجمہ میں نہیں ہوتا، جیسے "باب إذا وھب ھبۃ فقبضھا الآخر ولم یقل: قبلت" (۴۶) یہاں جواب ترجمہ میں مذکور نہیں ہے بلکہ باب کی روایت سے جواب معلوم ہورہا ہے کہ قبضہ کرنے سے ہبہ تام ہوجائے گا اگرچہ موہوب لہٗ نے "قبلت" نہ کہا ہو۔ (۴۷)

(۲۴) کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ شرطیہ لاتے ہیں اور جواب صحابی یا تابعی کے اثر سے بیان کردیتے ہیں جیسے "باب إذا أقرضہ إلی أجل مسمی...." میں ترجمہ کے اندر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ذکر کردیا جس سے تأجیل کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ (۴۸)

یہ تفصیل ان تراجم کی تھی جہاں امام بخاری ترجمہ قائم کرنے کے بعد حدیثِ مُسنَد پیش کرتے ہیں....

---

(۴۱) صحیح بخاری (ج۱ ص۱۴۹) کتاب تقصیر الصلاۃ۔

(۴۲) دیکھیے فتح الباری (ج۲ ص۵۸۰) کتاب تقصیر الصلاۃ۔

(۴۳) دیکھیے مقدمۂ فتح الباری (ص۱۳) ومقدمۂ لامع (ص۳۱۷) الأصل الخامس عشر۔

(۴۴) حوالۂ بالا۔

(۴۵) صحیح بخاری (ج۱ ص۳۰۸) کتاب الوکالۃ۔

(۴۶) صحیح بخاری (ج۱ ص۳۵۴) کتاب الہبۃ۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری (ج۵ ص۲۲۳)۔

(۴۸) دیکھیے فتح الباری (ج۵ ص۶۶) کتاب الاستقراض۔

جبکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بخاری آیت کو ترجمہ بناتے ہیں اور پھر وہاں نہ حدیث مسند لاتے ہیں نہ معلق، وہ آیت خود دعوی بھی ہوتی ہے اور اس دعوے کے لیے دلیل بھی۔ (۴۹)

کبھی ایسا کرتے ہیں کہ اپنی طرف سے ترجمہ لاتے ہیں اور اس کے ساتھ آیت یا حدیثِ معلق کو ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں وہ آیت اور معلق حدیث اس ترجمہ کے لیے دلیل بنتی ہے۔ (۵۰)

پوری صحیح بخاری میں نو مقامات ایسے بھی ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر نہ حدیثِ مسند ذکر کی ہے، نہ حدیث معلق اور نہ ہی کوئی آیت پیش کی، بلکہ محض خالی ترجمہ ہے .... ایسے مقامات کے متعلق کہا گیا ہے کہ آس پاس میں قریب یا بعید کوئی ایسی روایت ضرور ہوتی ہے جس سے وہ ترجمہ ثابت ہوسکتا ہے۔ (۵۱)

باب بلا ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کئی جگہ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں صرف "باب" ہوتا ہے ترجمہ نہیں ہوتا اور اس کے ذیل میں مُسنَد روایت پیش کرتے ہیں، اس سلسلہ میں حضرات شراح نے مختلف توجیہات کی ہیں:۔

1. امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو سہو ہوگیا اس وجہ سے امام بخاری ترجمہ قائم نہ کرسکے۔
2. مصنف کو سہو نہیں ہوا بلکہ کاتب کو سہو ہوگیا ہے یعنی مصنف کا قائم کیا ہوا ترجمہ کاتب سے سہواً چھوٹ گیا ہے۔
3. بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کا تصرف ہے۔ (۵۲)
4. حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ کہا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قصداً بیاض چھوڑی تھی، ترجمہ قائم کرنے کا ارادہ تھا لیکن بعد میں موقعہ نہیں ملا۔

لیکن یہ جوابات درست نہیں کیونکہ تکمیلِ کتاب کے بعد تقریباً تیئیس سال امام نے اس کتاب کا درس دیا ہے اور تقریباً نوّے ہزار شاگردوں نے امام سے اس کو پڑھا ہے پھر امام بخاری یا کاتب کے سہو کے برقرار رہنے کی کیا گنجائش ہوسکتی ہے یا موقعہ نہ ملنے کا عذر کیسے قابلِ سماعت ہوسکتا ہے، پھر دو چار جگہ اگر باب بلا ترجمہ ہوتا تب بھی سہوِ مؤلف یا سہوِ کاتب کی گنجائش ہوسکتی تھی۔ یہاں تو بہت سے ابواب صحیح

(۴۹) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۰۲)۔ (۵۰) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۲۹، ۳۳۰)۔ (۵۱) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۲۹، ۳۳۰) الأصل السابع والثمانون۔ (۵۲) دیکھیے فتح الباری (ج ٦ ص ٥٦١) باب بلا ترجمة بعد باب کنیة النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

بخاری میں بلا ترجمہ ہیں۔

❺ علامہ کرمانی (۵۳)، حافظ ابن حجر (۵۴)، علامہ عینی (۵۵)، قسطلانی (۵۶)، ابن رُشید (۵۷)، شیخ نورالحق (۵۸) اور شاہ ولی اللہ (۵۹) رحمہم اللہ نے عموماً "باب بلاترجمہ" کو کالفصل من الباب السابق قرار دیا ہے، یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ میں ایسی روایت لاتے ہیں جو من وجہٍ بابِ سابق سے بھی متعلق ہوتی ہے اور من وجہٍ مستقل بھی ہوتی ہے، اس لیے یہ باب، سابق باب کے لیے فصل کی طرح ہوتا ہے۔

❻ شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ باب بلا ترجمہ بعض مقامات میں تشحیذِ اذہان کے لیے ہوتا ہے، یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا منشا یہ ہوتا ہے کہ باب کی روایت کو پیش نظر رکھ کر قاری خود ایسا ترجمہ قائم کرے جو بخاری کی شان کے مطابق بھی ہو اور تکرار بھی لازم نہ آئے اس طرح ذہن تیز ہوتا ہے اور استخراج مسائل اور استنباط کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ (۶۰)

❼ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بابِ سابق سے پیدا شدہ اشکال کو رفع کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں۔ (۶۱)

❽ یہ باب بلاترجمہ تکثیرِ فوائد کے لیے ہوتا ہے، یعنی باب کی روایت بہت سے فوائد کو شامل ہوتی ہے، اگر ترجمہ قائم کیا جائے تو قاری کا ذہن اسی ترجمہ پر مرکوز ہوجاتا اور دیگر فوائد کی طرف توجہ نہ ہوتی، اس لیے امام بخاری بغیر ترجمہ کے باب کو ذکر کرتے ہیں تاکہ تمام فوائد کی طرف ذہن متوجہ ہوسکے۔ (۶۲)

❾ باب بلا ترجمہ رجوع الی الاصل کے لیے ہوتا ہے، یعنی ایک سلسلۂ ابواب چلا آرہا ہوتا ہے، درمیان میں کچھ ضمنی تراجم آجاتے ہیں تو اصل سلسلہ کی طرف رجوع کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لایا جاتا ہے۔ (۶۳)

---

(۵۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۳)۔　(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۴)۔

(۵۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۲۔　(۵۶) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۹۹)۔

(۵۷) مقدمۂ لامع (ص ۳۲۲) الاصل العشرون۔

(۵۸) تیسیر القاری (ج ۱ ص ۲۰، ۲۱)۔

(۵۹) رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۲۲)۔

(۶۰) مقدمۂ لامع (ص ۳۲۷، ۳۲۸) الأصل الخامس والعشرون۔

(۶۱) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

(۶۲) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۲۹) الأصل السادس والعشرون۔

(۶۳) مقدمۂ لامع (ص ۳۶۷) الأصل السابع والخمسون۔

۱۰ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بخاری تکثیرِ طرق کی طرف اشارہ کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں۔ (۶۴)

۱۱۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا "باب بلا ترجمہ" تحویل کے طور پر ہوتا ہے جیسے ایک سند کو ذکر کرتے ہوئے "ح" لاتے ہیں اور اس کے بعد دوسری سند کو ذکر کرتے ہیں یہ تحویل من سندٍ الی سند ہوتی ہے اور آگے جاکر دونوں سندیں مل جاتی ہیں۔ (۶۵)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ پوری صحیح بخاری میں کتاب بدء الخلق میں اس کی ایک مثال موجود ہے اور ایک مثال کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اپنی کتاب میں بطورِ قاعدہ اختیار کیا ہو۔ (۶۶)

یہ ساری گفتگو ابواب وتراجم کے سلسلے میں فصلِ اول کی حیثیت رکھتی ہے۔

فصلِ ثانی: طرقِ اثباتِ تراجم

اس بحث کی فصلِ ثانی یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمے کو ثابت کرنے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرتے ہیں اور اپنے دعوے کو کس انداز میں ثابت کرتے ہیں یعنی ان کے ہاں استدلال کا طریقہ کیا ہے؟

عام طور پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم دعاوی ہوتے ہیں اور احادیث مسندہ ان دعاوی کی دلیل ہوتی ہیں لیکن بخاری کے کچھ تراجم "تراجمِ شارحہ" بھی ہوتے ہیں۔ وہاں دعویٰ اور اثبات دعویٰ بالدلیل کا سلسلہ نہیں ہوتا۔

ایک حدیث عام ہوتی ہے اور اس پر خاص ترجمہ قائم کرتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ اس عام سے خاص مراد ہے۔ یا روایت مطلق ہوتی ہے اور ترجمہ مقید لاتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ روایتِ مطلقہ میں ترجمہ والی قید ملحوظ ہے، کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے کہ روایت خاص ہوتی ہے اور اس پر ترجمہ عام قائم کرتے ہیں، یہ بتلانے کے لیے کہ روایت میں جس خصوصیت کا ذکر ہے وہ ملحوظ نہیں، کبھی روایت مقید ہوتی ہے اور ترجمہ مطلق لاتے ہیں وہاں پر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ روایت میں جس قید کا ذکر کیا گیا ہے وہ ملحوظ

---

(۶۴) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۱۸، ۳۱۹) الأصل السابع عشر۔

(۶۵) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۱۳)۔

(۶۶) دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۰۹) الأصل السابع۔

نہیں ہے بلکہ وہ اتفاقی قید ہے، ایسے تراجم "تراجمِ شارحہ" کہلاتے ہیں۔ یہاں اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ترجمہ کو روایت سے ثابت کیا جائے، لیکن عام طور پر تراجم بمنزلۃ الدعویٰ ہوتے ہیں اور باب کی روایت دلیل ہوتی ہے، یہی طریقہ صحیح بخاری میں سب سے زیادہ ہے۔

تراجم کی قسمیں

پھر تراجم کی دو قسمیں ہیں۔

❶ تراجمِ ظاہرہ

❷ تراجمِ خفیہ

تراجمِ ظاہرہ میں ترجمۃ الباب اور حدیثِ باب میں مطابقت آسان ہوتی ہے وہاں کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔

البتہ تراجم خفیہ میں تطبیق مشکل ہوتی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لیے کسی ایک طریقہ کی پابندی نہیں کی کبھی وہ ایک طریقہ اختیار کرتے ہیں اور کبھی کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں:۔

❶ کبھی وہ ایسا کرتے ہیں کہ ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں روایت نقل کی، لیکن ترجمہ کا ثبوت کسی دوسری روایت سے ہوتا ہے جو بخاری میں دوسرے مقام پر مذکور ہے۔

مثلاً کتاب العلم میں ترجمۃ الباب ہے "باب السمَر فی العلم" اور جو روایت نقل کی ہے اس میں "سمر فی العلم" کا ذکر نہیں ہے، البتہ کتاب التفسیر میں یہی روایت ذکر فرمائی اور اس میں "فتحدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع أھلہ ساعۃ" کے الفاظ ذکر کیے۔ (٦٧) گویا ترجمہ کتاب العلم میں ہے اور اس کا ثبوت کتاب التفسیر سے ہورہا ہے۔ (٦٨)

اسی طرح کتاب العلم کا ایک ترجمہ "باب الفتیا وھو واقف علی الدابۃ وغیرھا" ہے، یہاں جو روایت ذکر کی ہے اس میں "وقوف علی الدابۃ" کا ذکر نہیں ہے، لیکن کتاب الحج میں یہی روایت مذکور ہے اور وہاں "وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ناقتہ" (٦٩) کے الفاظ موجود ہیں، گویا ترجمہ کتاب الحج

---

(٦٧) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، باب إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ، رقم (٤٥٦٩)۔

(٦٨) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۲۱۳) کتاب العلم، باب السمر فی العلم۔

(٦٩) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الفتیا علی الدابۃ عند الجمرۃ، رقم (١٧٣٨)۔

کی روایت سے ثابت ہورہا ہے۔ (۷۰)

اسی طرح پیچھے آچکا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابواب الصلوۃ میں "باب التقاضی والملازمة فی المسجد" کا ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں جو روایت نقل کی اس میں "تقاضی" کا تو ذکر ہے لیکن "ملازمہ" کا ذکر نہیں ہے، لیکن جب کتاب الخصومات میں یہ روایت ذکر کی تو وہاں "فلقیہ فلزمہ" کے الفاظ ہیں، اس طرح یہ ترجمہ بخاری میں مذکور روایت سے ثابت ہوا جس کو یہاں کے بجائے دوسری جگہ ذکر کیا ہے۔ (۷۱)

❷ اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمہ قائم کرکے اس کو ثابت کرنے کے لیے کسی ایسی روایت پر اعتماد کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں چنانچہ اس کی مثال پیچھے گذر چکی ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا ہے "باب دلک المرأة نفسها إذا تطهرت من المحيض" اور باب کے تحت جو روایت نقل کی ہے اس میں "دلک" کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی صحیح بخاری میں کسی اور مقام پر ایسی کوئی روایت موجود ہے جس میں "دلک" مذکور ہو، البتہ صحیح مسلم میں ایسی روایت موجود ہے جس میں "دلک" کا ذکر ہے، لہذا کہا جائے گا کہ یہاں اثباتِ مدعیٰ کے لیے ایسی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے جو صحیح بخاری میں موجود نہیں۔ (۷۲)

❸ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے اجمال سے ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں، چنانچہ کتاب الوضوء میں ایک ترجمہ ہے "باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة" اور اس کے ذیل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اثر نقل کیا ہے "وتوضأ عمر بالحميم ومن بيت نصرانية" اس سے امام بخاری یوں استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گرم پانی سے وضو کیا اور پانی عموماً عورتیں گرم کیا کرتی ہیں اور گرم کرتے وقت وہ کئی مرتبہ پانی میں ہاتھ ڈال کر دیکھتی ہیں کہ وہ کتنا گرم ہوگیا.... یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گرم پانی وضو میں استعمال کیا اور کوئی تفصیل معلوم نہیں کی کہ عورت کا گرم کیا ہوا پانی ہے یا مرد کا، اور اگر عورت کا گرم کیا ہوا ہے تو اس نے اس میں ہاتھ ڈالا تھا یا نہیں، بس گرم پانی وضو میں استعمال کیا اور حقیقت کو مجمل رہنے دیا، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ثابت کیا کہ اگر مرد اور عورت ایک ساتھ وضو کریں اور عورت کا ہاتھ مرد کے وضو کے پانی میں داخل ہو تو کوئی حرج نہیں۔

اسی طرح "ومن بيت نصرانية" کا جملہ ہے اس میں عقلاً دو احتمال ہیں ایک یہ کہ گرم پانی اسی نصرانیہ کے گھر کا ہو، اور عبارت یوں ہو "وتوضأ عمر بالحميم من بيت نصرانية" جیسا کہ ایک نسخہ میں اسی طرح بغیر واو کے آیا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وضو بالحمیم کا واقعہ اور ہو اور "وضوء من بيت

---

(۷۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۱۸۱) کتاب العلم، باب الفتیا وهو واقف علی الدابة وغيرها۔

(۷۱) دیکھیے اصل (۱۷) شق (ب)۔　　(۷۲) دیکھیے اصل (۱۷) شق (ج)۔

نصرانیة" کا واقعہ دوسرا ہو، جیسا کہ حقیقتِ واقعہ یہی ہے۔ (۷۳) اگر ایک ہی واقعہ ہے تو اس کی بحث گذر چکی اور اگر یہ واقعہ علیحدہ ہے تو استدلال کی تقریر یوں ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصرانیہ کے گھر سے پانی لے کر وضو کیا اور یہ تفصیل دریافت نہیں کی کہ وہ پانی نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا تو نہیں ہے حالانکہ وہاں دونوں صورتوں کا احتمال ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا پانی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ علیحدہ پانی ہو، استعمال سے بچا ہوا نہ ہو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ تفصیل میں نہیں گئے، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا اور اجمال سے اپنے ترجمہ کو ثابت کردیا۔ (۷۴)

۴ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک باب کے تحت کئی روایتیں ذکر کرتے ہیں، ہر ہر روایت سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ کوئی ایک روایت ترجمہ کے مطابق ہوتی ہے، ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ بخاری نے اپنا ترجمہ ان روایات کے مجموعہ سے ثابت کیا ہے۔ "باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" کے تحت چھ روایتیں ذکر کی ہیں جبکہ تیسری روایت کے علاوہ کسی حدیث میں بدء الوحی کا ذکر نہیں ہے۔ یہاں ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ بخاری نے مجموعۂ روایات سے ترجمے کو ثابت کیا ہے، ہر ایک روایت کا ترجمہ پر منطبق ہونا ضروری نہیں ہے۔ (۷۵)

۵ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے عموم سے ترجمہ ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے باب قائم کیا "باب التیمن فی دخول المسجد" (۷۶) اور اس کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ذکر کی، جس میں ہے "کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یحب التیمن ما استطاع فی شأنہ کلہ" روایت کے اندر تیمن کے استحباب میں عموم ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کے عموم سے تیمن فی دخول المسجد کو ثابت کردیا۔ (۷۷)

۶ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ معنیٔ لغوی واصلی کو پیش نظر رکھ کر ترجمہ ثابت کرتے ہیں جیسے

---

(۷۳) کیونکہ "توضأ عمر بالحمیم" والا اثر مستقل ہے اور اس کو سعید بن منصور، عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ اور دارقطنی وغیرہ نے موصولاً ذکر کیا ہے اور "ومن بیت نصرانیة" والا ایک مستقل اثر ہے جس کو شافعی، عبدالرزاق، بیہقی اور اسماعیلی وغیرہ نے موصولاً ذکر کیا ہے، چنانچہ حافظ رحمہ اللہ نے اس تفصیل کو بیان کرکے ایک اثر ہونے کے احتمال کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے "وقد عرفت أنهما أثران متغايران" دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹۹) کتاب الوضوء، باب وضوء الرجل مع امرأته.....۔

(۷۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹۹)۔

(۷۵) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۲۸۹) باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، نیز دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۴۴، ۳۴۵) الأصل الحادی والثلاثون۔

(۷۶) صحیح بخاری، (ج ۱ ص ۶۱) کتاب الصلاة۔

(۷۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲۳) کتاب الصلاة، باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ، وعمدة القاری (ج ۴ ص ۱۷۱)۔

"کتاب الصلوٰۃ" میں ترجمہ ہے: "باب مایذکر فی الفخذ" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فخذ کے غیر عورت ہونے کی طرف اشارہ کررہے ہیں اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت کو پیش کیا ہے "وفخذہ علی فخذی" (۷۸) اور فخذ کے معنی اصلی اور لغوی کو پیش نظر رکھ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فخذ "عورت" نہیں ہے، اگر وہ "عورت" ہوتی تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی فخذ کو آپ اپنی فخذ پر نہ رکھتے کیونکہ اپنی "عورۃ" کو دوسرے کی "عورۃ" پر رکھنا جائز نہیں۔

یہاں پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ وضعِ فخذ بغیر حائل کے نہیں تھا جو ناجائز ہے بلکہ حائل کے ساتھ تھا، ایک آپ کی ازار اور قمیص اور پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ازار اور قمیص بیچ میں حائل تھی.... لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے قطع نظر کرتے ہوئے فخذ کے لغوی معنیٰ کا اعتبار کیا اور اس سے استدلال کرلیا۔ (۷۹)

● کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطریق الاولویۃ ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں، جیسے "باب البول قاعداً وقائماً" میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتی سباطة قوم فبال قائماً" (۸۰) روایت میں "بول قاعداً" کا ذکر نہیں ہے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بطریق الاولویۃ ثابت کیا ہے کیونکہ بول قائماً میں بدن اور ثیاب پر چھینٹے پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے اور آپ کے فعل سے اس کا جواز معلوم ہورہا ہے تو "بول قاعداً" جس میں یہ اندیشہ بھی نہیں اور اس میں ستر بھی زیادہ ہے بطریقِ اَولیٰ جائز ہوگا۔ (۸۱)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے "باب التیمن فی الوضوء والغسل" اور اس کے تحت حضرت امّ عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کے غسل کے سلسلہ میں جب ان کا انتقال ہوا تھا فرمایا تھا "وابدأن بمیامنها ومواضع الوضوء منها" (۸۲) یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام صاحب اس باب میں حی کے لیے تیمن فی الوضوء والغسل کو بیان کررہے تھے اور روایت میں تو میّت کے وضو اور غسل کا ذکر ہے.... اس کا جواب یہی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ

(۷۸) أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الصلاة، باب مايذكر في الفخذ، وموصولاً في كتاب التفسير، تفسير سورة النساء، باب "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...."۔

(۷۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۷۹) کتاب الصلاة، باب مایذکر فی الفخذ۔

(۸۰) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۵) کتاب الوضوء۔

(۸۱) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۱۸) نیز دیکھیے مقدمۂ لامع (ص ۳۲۰) الأصل التاسع عشر۔

(۸۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸، ۲۹) کتاب الوضوء۔

علیہ نے بطریق الاولویۃ استدلال کیا ہے کہ میت کے لیے یہ حکم ہے تو حیؒ کے لیے بطریقِ اَولیٰ ہوگا۔ (۸۳)

واللہ سبحانہ أعلم۔

فضائلِ جامعِ صحیح

ایک فضیلت تو یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تالیف کے وقت کسی حدیث کو اس وقت تک درج نہیں کیا جب تک پہلے غسل، دو رکعت اور استخارے کے بعد اس حدیث کی صحت کا انہیں یقین نہیں ہوگیا۔ (۸۴)

دوسری فضیلت یہ ہے کہ اس کی تمام احادیث صحیح ہیں۔ (۸۵)

تیسری فضیلت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی منامی بشارت اس کو حاصل ہے، **ابوزید مروزیؒ** بیان کرتے ہیں کہ میں رکن اور مقام کے درمیان سو رہا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، آپ نے فرمایا "یاأبا زید، إلی متی تدرس کتاب الشافعي ولا تدرس کتابي؟" میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ کی کتاب کون سی ہے؟ فرمایا "جامع محمد بن إسمٰعیل" (۸٦)

چوتھی فضیلت یہ ہے کہ جہاں اس کتاب کی باطنی برکات ہیں کہ اس پر عمل کرنے سے دینی ترقی ہوتی ہے اسی طرح ظاہری برکات بھی ہیں:۔

ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے بعض عارفین نے ایسے سادات سے نقل کیا ہے جن کے فضل کا لوگوں میں خوب چرچا اور اعتراف ہے کہ صحیح بخاری اگر کسی مصیبت میں پڑھی جائے تو وہ دور ہوجاتی ہے اور اگر کسی کشتی میں لیکر سوار ہوجائیں تو وہ غرق نہیں ہوتی، نجات پاتی ہے، مصنف مستجاب الدعوات تھے انھوں نے اس کتاب کے پڑھنے والوں کے لیے دعا کی ہے۔ (۸۷)

علّامہ جمال الدین نے اپنے استاذ سید اصیل الدینؒ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ کتاب تقریباً ایک سو بیس مرتبہ پڑھی جس نیت سے بھی پڑھی وہ مراد پوری ہوئی۔ (۸۸) اسی لیے ختم بخاری شریف کا رواج علماء ومحدثین کے یہاں چلا آرہا ہے، یہ سلسلہ کب سے چلا آرہا ہے اس سلسلے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جاسکتی البتہ ساتویں آٹھویں صدی سے اس کا پتہ چلتا ہے، ممکن ہے اس سے پہلے بھی یہ سلسلہ رہا ہو۔

---

(۸۳) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ١٦) نیز مقدمۂ لامع (ص ۳۲۰) الأصل التاسع عشر۔

(۸۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج۲ ص ۹) وتہذیب الاسماء واللغات (ج۱ ص ۷۴) وھدی الساری (ص ۴۸۹) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۲)۔

(۸۵) تاریخ بغداد (ج۲ ص ۹) تہذیب الاسماء (ج۱ ص ۷۴) وسیر اعلام النبلاء (ج۱۲ ص ۴۰۲)۔

(۸٦) ھدی الساری (ص ۴۸۹)۔ (۸۷) ھدی الساری (ص ۱۰)۔ (۸۸) أشعة اللمعات (ج۱ ص ۱۱)۔

اصح الكتب بعد کتاب اللہ صحیح البخاری

صحیح بخاری کی شروط، خصائص اور فضائل کے جان لینے کے بعد یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس کو دیگر کتبِ حدیث پر مجموعی طور پر فوقیت حاصل ہے، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس بالغ نظری اور نکتہ رسی کے ساتھ صحیح احادیث کا انتخاب کیا ہے، پھر ان کی جلالتِ شان اور معرفتِ علل میں ان کا تقدم بھی مسلم ہے ان چیزوں کے پیش نظر اگر کسی نے "اصح الکتب بعد کتاب اللہ صحیح البخاری" کا اطلاق کردیا ہو تو وہ بیجا نہیں صحیح بخاری سے پہلے موطا امام مالک کے لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے اسی قسم کے الفاظ منقول ہیں، لیکن چونکہ موطا میں مراسیل وبلاغات اور منقطعات کی خاصی تعداد ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ہیں اور صلبِ موضوع کتاب میں داخل ہیں جبکہ صحیح بخاری میں بالعموم احادیثِ صحیحہ متصلہ ہیں اور جو تعلیقات وغیرہ ہیں وہ استشہاداً لائی گئی ہیں صلبِ کتاب کا جزء نہیں ہیں اس لیے متأخرین نے صحیح بخاری کے بارے میں "اصح الکتب بعد کتاب اللہ تعالی صحیح البخاری" کا اطلاق کیا اور اسی کو اپنایا ہے۔

صحیح بخاری کے ساتھ صحیح مسلم بھی صحت کے اعتبار سے اس کی شریک ہے لیکن جمہور علمائے حدیث نے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت دی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کی تفضیل ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ:

حدیث کی صحت کا مدار عدالتِ رواۃ، اتصالِ سند اور علل وشذوذ کے انتفاء پر ہے، ان جہات سے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت حاصل ہے:

❶ عدالتِ رواۃ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو صحیح بخاری کی فضیلت اس طرح ثابت ہے کہ امام بخاری جن رواۃ میں متفرد ہیں ان کی تعداد چار سو پینتیس ہے، ان میں سے متکلم فیہ راوی صرف اسّی ہیں جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ چھ سو بیس راویوں میں متفرد ہیں ان میں متکلم فیہ ایک سو ساٹھ ہیں، یہ تعداد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ کے مقابلہ میں دُگنی ہے، ظاہر ہے متکلم فیہ رواۃ جس میں کم ہوں گے اس کی افضلیت ثابت ہوگی۔

❷ پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جن متکلم فیہ رواۃ سے احادیث تخریج کی ہیں ان سے زیادہ حدیثیں نہیں لیں، جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متکلم فیہ رواۃ سے کثرت سے احادیث نقل کی ہیں۔

❸ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ ان کے اپنے اساتذہ اور براہِ راست شیوخ ہیں جن کے حالات سے اور ان کی صحیح وسقیم احادیث سے وہ خوب واقف تھے، چنانچہ انھوں نے ان کی ساری حدیثیں کیف ما اتفق جمع نہیں کیں بلکہ خوب انتقاء کرکے نقل کی ہیں، جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ ان کے براہِ راست شیوخ نہیں بلکہ متقدمین میں سے ہیں۔

❹ پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان متکلم فیہ رواۃ کی احادیث استشہادات ومتابعات اور تعلیقات میں عموماً لاتے ہیں جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ اصل کتاب میں بطورِ احتجاج ذکر کرتے ہیں۔

❺ اتصالِ سند کے اعتبار سے صحیح بخاری کو اس طرح فوقیت حاصل ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ حدیثِ معنعن متصل کے حکم میں ہوتی ہے بشرطیکہ راوی اور مروی عنہ معاصر ہوں۔ اگرچہ ان کے درمیان لقاء ثابت نہ ہو، جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ حدیث معنعن کو اتصال کے حکم میں اس وقت سمجھیں گے جبکہ معاصرت کے ساتھ ساتھ کم ازکم ایک مرتبہ ان کے درمیان لقاء بھی ثابت ہو، ظاہر ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط اتصال کے اعتبار سے اقوی اور اشد ہے۔

❻ علت وشذوذ کے انتفاء کے اعتبار سے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر بایں طور فوقیت حاصل ہے کہ صحیحین کی کل دو سو دس حدیثوں پر کلام کیا گیا ہے جن میں سے اسی سے بھی کم حدیثیں بخاری کی ہیں اور باقی حدیثیں صحیح مسلم کی ہیں۔" (۱)

اس تفصیل سے اچھی طرح معلوم ہوگیا ہوگا کہ صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر نیز دیگر کتب حدیث پر فوقیت حاصل ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

لیکن اس کا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ صحیح بخاری کی ہر ہر حدیث کو صحیح مسلم یا دوسری کتبِ حدیث کی ہر ہر حدیث پر فوقیت حاصل ہے، بلکہ صحیح بخاری کو جو افضلیت حاصل ہے وہ مجموعی طور پر ہے، چنانچہ حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ تدریب الراوی میں نقل کرتے ہیں: "قد یعرض للمفوق ما یجعلہ فائقاً، کأن یتفقا علی إخراج حدیث غریب، ویخرج مسلم أو غیرہ حدیثاً مشہوراً أو مما وصفت ترجمتہ بکونہا أصح الأسانید، ولا یقدح ذلک فیما تقدم (أی من کون ما فی البخاری فائقاً) لأن ذلک باعتبار الإجمال، قال الزرکشی:

---

(۱) دیکھیے ہدی الساری (ص ۱۱، ۱۲)۔

ومن هنا یعلم أن ترجیح کتاب البخاری علی مسلم وغیره إنما المراد به ترجیح الجملة علی الجملة، لاکل فرد من أحادیثه علی کل فرد من أحادیث الآخر" (۲)

دراصل اس غلط فہمی کی ابتدا اس تقسیم سے ہوتی ہے جو حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے مراتبِ صحیح کو بیان کرتے ہوئے ذکر کی ہے چنانچہ انھوں نے صحیح کی قسمیں بیان کرتے ہوئے لکھا:

"فأولها: صحیح أخرجه البخاری ومسلم جمیعاً. الثانی: صحیح انفرد به البخاری ای عن مسلم. الثالث: صحیح انفرد به مسلم أی عن البخاری. الرابع: صحیح علی شرطهما لم یخرجاه. الخامس: صحیح علی شرط البخاری لم یخرجه. السادس: صحیح علی شرط مسلم لم یخرجه. السابع: صحیح عند غیرهما ولیس علی شرط واحد منهما. هذه أمهات أقسامه، وأعلاها الأول..." (۳)

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع میں دیگر علمائے حدیث نے بھی اس تقسیم کو ذکر کردیا لیکن محققین ائمہ حدیث نے اس کو رد کردیا، چنانچہ سب سے پہلے محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس تقسیم پر تنقید کی، چنانچہ انھوں نے فتح القدیر میں لکھا ہے:

"وکون معارضه فی البخاری لایستلزم تقدیمه بعد اشتراکهما فی الصحة بل یطلب الترجیح من خارج، وقول من قال: أصح الأحادیث مافی الصحیحین ثم ماانفرد به البخاری ثم ماانفرد به مسلم ثم مااشتمل علی شرطهما من غیرهما ثم مااشتمل علی شرط أحدهما: تحکم لایجوز التقلید فیه، إذالأصحیة لیس إلا لاشتمال رواتهما علی الشروط التی اعتبراها، فإذا فرض وجود تلک الشروط فی رواة حدیث فی غیر الکتابین أفلایکون الحکم باصحیة مافی الکتابین عین التحکم؟! ثم حکمهما أو أحدهما بان الراوی المعین مجتمع تلک الشروط لیس مما یقطع فیه بمطابقة الواقع، فیجوز کون الواقع خلافه، وقد أخرج مسلم عن کثیر فی کتابه لم یسلم من غوائل الجرح، وکذا فی البخاری جماعة تکلم فیهم، فدار الأمر فی الرواة علی اجتهاد العلماء فیهم، وکذا فی الشروط، حتی إن من اعتبر شرطاً والغاه آخر یکون مارواه الاخر مما لیس فیه ذلک الشرط عنده مکافئاً لمعارضة المشتمل علی ذلک الشرط، وکذا فیمن ضعف راویا ووثقه الاخر..." (۴)

محقق ابن الہمام کی تائید حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے اور علامہ ابن امیر الحاج نے کی۔ (۵)

---

(۲) تدریب الراوی (ج۱ص ۲۴) نیز دیکھیے شرح نخبۃ الفکر (ص ۳۰) قواعد فی علوم الحدیث (ص ۶۵) ماتمس إلیه الحاجة (ص ۲۲) تعلیقات الشیخ نورالدین عتر علی مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۹)۔

(۳) علوم الحدیث لابن الصلاح (ص ۲۷، ۲۸)۔

(۴) فتح القدیر (ج۱ص ۳۱۷، ۳۱۸) باب النوافل۔

(۵) دیکھیے قفوالأثر (ص ۵۷) اور التقریر والتحبیر (ج۳ص ۳۰)۔

پھر یہاں سوچنے کی بات یہ ہے کہ "ما أخرجه الشیخان" کو مطلق اصح قرار کیسے دے سکتے ہیں جبکہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما أدخلت فی کتابی الجامع الاماصح، وترکت من الصحاح لحال الطول" (٦) اسی طرح امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس کل شیء عندی صحیح وضعته ههنا..." (٧)

چنانچہ حافظ ابن الصلاح کی بیان کردہ اس ترتیب کو حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے تسلیم نہیں کیا، چنانچہ انھوں نے صاف لکھا ہے:

"ثم ان البخاری ومسلما لم یلتزما بإخراج جمیع ما یحکم بصحته من الأحادیث، فإنهما قد صححا أحادیث لیست فی کتابیهما، کما ینقل الترمذی وغیره عن البخاری تصحیح أحادیث لیست عنده، بل فی السنن وغیرها..." (٨)

نیز انھوں نے فرمایا:

"وقد خرجت کتب کثیرة علی الصحیحین، یؤخذ منها زیادات مفیدة وأسانید جیدة کصحیح أبی عوانة وابی بکر الاسماعیلی والبرقانی وابی نعیم الأصبهانی وغیرهم، وکتب اخر التزم اصحابها صحتها، کابن خزیمة، وابن حبان البستی، وهما خیر من المستدرک بکثیر وأنظف اسانید ومتوناً، وکذلک یوجد فی مسند الامام احمد من الاسانید والمتون شیء کثیر مما یوازی کثیراً من أحادیث مسلم. بل والبخاری أیضاً، ولیست عندهما ولا عند أحدهما، بل ولم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الأربعة، وهم ابوداود والترمذی والنسائی وابن ماجه" (٩)

اسی طرح اس ترتیب پر علامہ قسطلانی شارح صحیح بخاری نے بھی تنقید کی ہے چنانچہ وہ محقق ابن الہمامؒ کا کلام بطور تائید واستحسان نقل کرتے ہیں: "وهذا تحکم محض، لأنه إذا کان الفرض أن المروی علی نفس الشرط المعتبر عندهما، فلم یفته إلا کونه لم یکتب فی خصوص أوراق معینة..." (١٠)

ترتیبِ مذکور کو رد کرنے والے صرف یہی حضرات نہیں بلکہ علامہ رضی الدین ابن الحنبلی، (١١)

---

(٦) دیکھیے علوم الحدیث لابن الصلاح (ص ١٩)۔

(٧) دیکھیے صحیح مسلم (ج ١ ص ١٧٤) کتاب الصلاۃ، باب التشہد فی الصلاۃ۔

(٨) اختصار علوم الحدیث مع الباعث الحثیث (ص ١٨، ١٩)۔

(٩) حوالۂ بالا (ص ٢١، ٢٢)۔

(١٠) ارشاد الساری، کذا فی تعلیقات ذب ذبابات الدراسات (ج ٢ ص ٢٤٠ و ٢٤١)۔

(١١) دیکھیے قفو الاثر (ص ٥٧)۔

علامہ عبدالحق محدث دہلوی، (۱۲) علامہ محمد اکرم نصرپوری، (۱۳) ملّا علی قاری، (۱۴) علامہ عبداللطیف سندھی، (۱۵) علامہ امیر صنعانی، (۱۶) شیخ احمد شاکر (۱۷)، علامہ کوثری، (۱۸) مولانا ظفر احمد عثمانی، (۱۹) رحمہم اللہ تعالی بھی ہیں۔

دراصل ان تمام حضرات کا اس کو رد کرنے کا منشا یہ ہے کہ حدیث کی صحت کا مدار اس بات پر نہیں ہوتا کہ فلاں حدیث صحیح بخاری یا صحیح مسلم یا فلاں کتاب میں ہے بلکہ اس کا مدار تو شروط صحت کے وجود پر ہوتا ہے جس حدیث میں شروطِ صحت جس قدر مکمل ہونگی وہ حدیث صحت کے اسی مرتبہ پر ہوگی چنانچہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ تصریح فرماتے ہیں:

"القول المعتمد عليه المختار: أنه لا يطلق على إسناد معين بانه أصح الأسانيد مطلقاً؛ لان تفاوت مراتب الصحة مرتب على تمكن الإسناد من شروط الصحة..." (۲۰)

نیز فرماتے ہیں: "اعلم أن درجات الصحيح تتفاوت بحسب تمكن الحديث من شروط الصحة وعدم تمكنه" (۲۱)

علامہ زین الدین قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں:

"قوة الحديث إنما هي بالنظر إلى رجاله لا بالنظر إلى كونه في كتاب كذا" (۲۲)

پھر یہاں یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ تمام علماء کو اس بات کا اعتراف ہے کہ صحیحین میں کچھ احادیث اور اسی طرح رواۃ متکلم فیہ ہیں، یہی وجہ ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے متکلم فیہ رواۃ وشیوخ کی ہر حدیث نہیں لیتے بلکہ ان میں سے جن کے بارے میں انہیں اطمینان ہوتا ہے ان کی روایتیں استشہاداً ومتابعۃً

---

(۱۲) شرح سفر السعادۃ۔ دیکھیے ذب ذبابات الدراسات عن المذاهب الأربعة المتناسبات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۳) دیکھیے امعان النظر (ص ۹۳)۔

(۱۴) کمافی ذب ذبابات الدراسات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۵) ذب ذبابات الدراسات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۶) توضیح الافکار۔ دیکھیے تعلیقات قفو الأثر (ص ۵۷) و تعلیقات "النکت علی کتاب ابن الصلاح" (ج ۱ ص ۲۸۹)۔

(۱۷) تعلیقات مسند احمد (ج ۱۶ ص ۱۳) والباعث الحثیث (ص ۲۲)۔

(۱۸) تعلیقات شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۸۳)۔

(۱۹) قواعد فی علوم الحدیث (ص ۳۵ و ۶۴۔ ۶۶)۔

(۲۰) شرح الالفیۃ للعراقی (ص ۹)۔

(۲۱) شرح الالفیۃ للعراقی (ص ۲۱)۔

(۲۲) القول المبتکر علی شرح نخبۃ الفکر۔ کذا فی تعلیقات الشیخ عبدالفتاح أبو غدۃ علی قفو الأثر (ص ۵۷)۔

ذکر کرتے ہیں ظاہر ہے کہ ان کا درجہ وہ نہیں ہے جن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطورِ احتجاج واستدلال ذکر کرتے ہیں۔ (۲۳)

نیز امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولم یحکما ولا واحد منهما أنه لم يصح من الحديث غير ماأخرجه" (۲۴)

خلاصہ یہ ہے کہ حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ اس ترتیب کو علمائے حدیث نے عموماً اور محدثینِ حنفیہ نے خصوصاً رد کردیا ہے، چنانچہ دوسری کتب حدیث سے صحیحین یا صحیح بخاری کی احادیث سے معارضہ بھی کرتے ہیں، دیکھیے علامہ حازمی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں احادیث کے درمیان تعارض کے وقت ترجیح دینے کے لیے جو وجوہات لکھی ہیں انہوں نے تقریباً پچاس وجوہات ذکر کی ہیں ان میں سے کہیں بھی یہ وجہِ ترجیح نہیں لکھی کہ "ماأخرجه الشيخان أو أحدهما" کو تعارض کے موقع پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۲۵)

حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے "التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح" میں ایک سو دس وجوہ ترجیح نقل کی ہیں جن میں "كون أحد الحديثين اتفق عليه الشيخان" کو ایک سو دو نمبر پر ذکر کیا ہے۔ (۲۶)

چنانچہ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فيجوز معارضة حديث أخرجاه أو واحد منهما بحديث صحيح آخرجه غيرهما" (۲۷)

نیز علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "انما يرجح بما في احد الصحيحين على ما في غيرهما من الصحيح حيث كان ذلك الصحيح مما لم تضعفه الأئمة، فأما ما ضعفوه فلا يقدم على غيره لخطأ وقع من بعض رواته. والله أعلم" (۲۸)

یہی وجہ ہے کہ صحیحین کی جلالتِ شان کے باوجود ان کی احادیث سے علماء نے موازنہ بھی کیا ہے اور معارضہ کی صورت میں بعض اوقات غیر صحیحین کی احادیث کو صحیحین کی احادیث پر ترجیح بھی دی ہے، مولانا

---

(۲۳) دیکھیے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۳۴۱)۔

(۲۴) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲)۔

(۲۵) دیکھیے شرح الالفیہ للعراقی (ص ۳۲۷)۔

(۲۶) التقييد والإيضاح (ص ۲۸۹) ـ النوع السادس والثلاثون معرفة مختلف الحديث

(۲۷) قواعد في علوم الحديث (ص ۶۳)۔

(۲۸) دیکھیے التعقیبات علی الدراسات (ص ۳۷۵)۔

عبدالرشید نعمانی صاحب نے اپنی کتاب "ابن ماجہ اور علم حدیث" میں ایسی کئی حدیثیں ابن ماجہ کی پیش کی ہیں جن کو صحیح بخاری کی حدیثوں کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہے۔ (۲۹)

پھر علامہ ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثم مما ینبغی التنبه له أن أصحیتهما علی ما سواهما تنز لأ انما تکون بالنظر إلی من بعد هما، لاالمجتهدین المتقدمین علیهما، فان هذا مع ظهوره قد یخفی علی بعضهم اویغالط به والله سبحانه أعلم۔ " (۳۰)

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں "یرید ان الشیخین واصحاب السنن جماعة متعاصرون من الحفاظ أتوا بعد تدوین الفقه الإسلامی، واعتنوا بقسم من الحدیث، وکان الائمة المجتهدون قبلهم اوفر مادة وأکثر حدیثاً، بین أیدیهم المرفوع والموقوف والمرسل وفتاوی الصحابة والتابعین، ونظر المجتهد لیس بقاصر علی قسم من الحدیث، ودونک "الجوامع" و "المصنفات" فی کل باب منها تذکر هذه الانواع التی لایستغنی عنها المجتهد و اصحاب "الجوامع" و "المصنفات" قبل الستة من الحفّاظ: اصحاب هؤلاء المجتهدین واصحاب أصحابهم، والنظر فی أسانیدها کان أمراً هیناً عندهم لعلو طبقتهم، لاسیما، واستدلال المجتهد بحدیث تصحیح له، والاحتیاج إلی السنة، والا حتجاج بها انما هو بالنظر إلی من تأخر عنهم فقط. والله أعلم" (۳۱)

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ولوسلمَ أصحیة ما فی کتابیهما فهذا مما لایلتفت إلیه فی المعارضة کما إذا أقام الرجلان البینة وشهود کلیهما عدول، ولکن شهود أحدهما أتقی و أورع من شهود الآخر، فلاتترجح بینته لهذه الزیادة بعد اشتراکهما فی العدالة الشرعیة، بل یطلب الترجیح من خارج" (۳۲)

پھر بعض حضرات نے صحیحین کی ترجیح کے لیے یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں کتابوں کو "تلقیِ امت بالقبول" حاصل ہے۔

لیکن اس کو علامہ امیر صنعانیؒ اور علامہ ابوالفضل جعفر بن ثعلب ادفویؒ نے رد کردیا ہے۔

علامہ ادفوی فرماتے ہیں کہ امت نے "تلقی صرف صحیحین کی نہیں بلکہ دوسری کتبِ حدیث کی بھی کی ہے، جن میں صرف صحیح احادیث ہی نہیں حسن احادیث بھی داخل ہیں۔

(۲۹) دیکھیے ابن ماجہ اور علم حدیث (ص ۲۴۳، ۲۴۴)۔

(۳۰) التقریر والتحبیر (ج۳ ص ۳۰) فصل فی التعارض۔

(۳۱) تعلیقات شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۸۳)۔

(۳۲) قواعد فی علوم الحدیث (ص ٦٥)۔

علامہ امیر صنعانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"تلقی الأمة بالقبول" کا مطلب یہی تو ہے کہ یہ احادیث ثابت ہیں اور بعض لوگ ان پر عمل کرتے ہیں اور بعض لوگ ان میں تاویل کرتے ہیں دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ "تلقی" صحیحین کی احادیث کو حاصل ہے؟

اب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ "تلقیِ امت" سے مراد جمیع امت ہے یا حضراتِ مجتہدین؟ ظاہر ہے کہ جمیعِ امت مراد نہیں لے سکتے، لہذا طے ہوگیا کہ اس سے مراد مجتہدین امت ہیں، اب یہ دیکھا جائے کہ آیا امت کے مجتہدین میں سے ہر ہر فرد نے "تلقی بالقبول" کی ہے؟ ظاہر ہے اس دعوے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے جو عادۃً متعذرات میں سے ہے کیونکہ یہ دعوائے اجماع پر اقامتِ بینہ کے قبیل سے ہے، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من ادعی الإجماع فهو كاذب" جب صحیحین کی تالیف سے پہلے کے زمانے میں "اجماع" کا یہ حال ہو تو بعد کے زمانے میں اجماع کی کیا حیثیت ہوگی؟

پھر اگر تسلیم کریں کہ صحیحین کو تلقیِ امت بالقبول حاصل ہے اور امت کا اس پر اجماع ہے تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ پہلے صحیحین کی تالیف ہوئی پھر ان کا انتشار ہوا، مشرق ومغرب میں یہ دونوں کتابیں پہنچیں ہر مجتہد ان سے واقف ہوا پھر کہیں جاکر اتفاق اور اجماع ہوا، جبکہ یہ بات ہی محلِ نظر ہے کہ ہر مجتہد صحیحین سے واقف ہوا ہو۔

نیز یہ سوال بھی وارد ہوتا ہے کہ تلقیِ امت سے کیا مراد ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ امت یہ جانتی ہے کہ صحیحین امام بخاری اور امام مسلم کی تصنیف کردہ کتابیں ہیں تو یہ مفیدِ مطلوب نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ صحیحین کی ہر ہر حدیث کے بارے میں امت کو یہ یقین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو یہ مفیدِ مطلوب ضرور ہے لیکن ظاہر ہے یہ دعوی مسلم نہیں کیونکہ صحیحین کی کم ازکم دو سو دس حدیثوں پر کلام کیا گیا ہے نیز ان میں متکلم فیہ رواۃ بھی سینکڑوں ہیں، معلوم ہوا کہ امت کا اس بات پر اجماع بھی نہیں ہے کہ صحیحین کی ہر ہر حدیث متلقی بالقبول اور ثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر اگر بالفرض مان لیں کہ امت کی تلقی بالقبول ہر ہر حدیث کے لیے ہے تو بھی خطا ممکن ہے کیونکہ امت کے معصوم عن الضلالۃ ہونے کی ضمانت تو لی گئی ہے لیکن معصوم عن الخطاء ہونے کی ضمانت نہیں لی گئی۔

پھر اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ تمام مجتہدینِ امت نے صحیحین کی احادیث کی تلقی بالقبول کی ہے اور اسی وجہ سے ان کی ارجحیت ثابت ہورہی ہو تو پھر تو صحیحین کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہیے لہذا

"ماانفرد بہ البخاری" کو "ما انفرد بہ مسلم" پر ترجیح دینا درست نہیں ہونا چاہیے۔ (۳۳) واللہ سبحانہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

(۳۳) هذا ملخص ما فی "التعقیبات علی الدراسات" للمحدث الناقد الشیخ عبد الرشید النعمانی حفظه الله (ص ۳۸۵۔ ۳۸۹)۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بدء الوحی

الحمدللہ رب العالمین و الصلاۃ و السلام علیٰ سیدنا محمد النبی الأمی و علیٰ آلہ و صحبہ أجمعین و علیٰ من تبعھم بإحسان الیٰ یوم الدین

امام بخاریؒ کا طرزِ آغاز اور اس پر اشکال

مصنف رحمہ اللہ تعالی نے یہ کتاب "بسم اللہ....." سے شروع کی ہے، کتاب کی ابتدا میں نہ کوئی خطبہ لائے جس میں مقصود کی طرف اشارہ ہوتا اور نہ ہی "حمد" و "صلاۃ" اور "شہادۃ" کا ذکر کیا، حالانکہ دستور یہ ہے کہ مؤلفین اپنی کتاب کی ابتداء "حمد" "شہادۃ" اور "صلوٰۃ" سے کرتے ہیں۔

جہاں تک خطبہ کا تعلق ہے سو اس کے لیے کوئی خاص لفظ یا مخصوص سیاق متعین نہیں ہے بلکہ کسی بھی ایسی چیز سے افتتاح کرنا کافی ہے جو مقصود پر دلالت کرے، امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ مقصود "بسم اللہ" کے بعد "بدء الوحی" کا ترجمہ منعقد کرکے اور اس کے تحت سب سے پہلے حدیث "إنما الأعمال بالنیات" ذکر کرکے ظاہر کردیا ہے کہ میں اس کتاب میں وحیِ سنت کو جمع کرنا چاہتا ہوں جو نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور یہیں سے اس میں نیت کا اندازہ خود ہوجائے گا، امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ اخفی کو اجلی پر ترجیح دیتے ہیں، امام صاحبؒ نے اپنی کتاب کی ابتداء میں بھی یہی کیا ہے۔ (۱)

رہا یہ کہ امام بخاریؒ نے کتاب میں نہ حمد ذکر کی، نہ صلوٰۃ اور نہ شہادت، حالانکہ احادیث سے ان کا مطالبہ معلوم ہوتا ہے۔

---

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

"حمد" کا مطالبہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں وارد ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل كلام لايبدأ فيه بـ"الحمدلله" فهو أجذم" رواه أبوداود (۲) (واللفظ له) وابن ماجه (۳) والنسائي في عمل اليوم والليلة (۴) وأبوعوانة في أول مستخرجه على صحيح مسلم (۵) وابن حبان (٦) وغيرهم۔ (۷) حسنه ابن الصلاح (۸) والنووي (۹) رحمهما الله تعالى۔

"شہادت سے متعلق بھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے "كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء" رواه أبوداود (۱۰) والترمذي (۱۱) وأحمد (۱۲) قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح غريب" (۱۳)

اور "صلوٰۃ" على النبي صلى الله عليه وسلم کا مطالبہ بھی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ دیلمیؒ نے "مسندِ فردوس" میں، اور عبدالقادر رُہاویؒ نے "اربعین" میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے "كل أمر ذي بال لايبدأ فيه بحمد الله والصلاة عليّ فهو أقطع أبتر ممحوق من كل بركة" (۱۴) ابن مندہؒ نے "فضائل" میں یہ حدیث "كل كلام لا يذكر الله فيه فيبدأ به ويصلى عليّ فيه فهو أقطع أكتع ممحوق

---

(۲) سنن أبي داود، كتاب الادب، باب الهدى في الكلام رقم (۴۸۴۰)۔

(۳) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب خطبة النكاح، رقم (۱۸۹۴)۔

(۴) دیکھیے تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للحافظ المزي (ج ۱۱ ص ۴۰ و ۴۱)۔

(۵) قاله النووي في فاتحة المجموع شرح المهذب (ج ۱ ص ۴۳)۔

(٦) انظر طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي (ج ۱ ص ۴)۔

(۷) مثل الدارقطني في سننه (ج ۱ ص ۲۲۹) فاتحة كتاب الصلوٰة۔ وعبدالقادر الرُّهاوي في أربعينه، كما في المجموع شرح المهذب للنووي (ج ۱ ص ۴۳) وقال التاج السبكي في طبقاته (ج ۱ ص ۴): "وكذلك أخرجه الحاكم في مستدركه"۔

(۸) قال التاج السبكي في طبقاته (ج ۱ ص ۴): "وقضى ابن الصلاح بأن الحديث حسن...."۔

(۹) انظر المجموع شرح المهذب (ج ۱ ص ۴۳)۔ فقد حسنه ابن الصلاح والنووي والعراقي والحافظ ابن حجر، كما في الفتوحات الربانية على الأذكار النووية لابن علان (ج ۳ ص ۲۸۸ و ج ٦ ص ٦۳)۔

(۱۰) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في الخطبة، رقم (۴۸۴۱)۔

(۱۱) سنن ترمذي، كتاب النكاح، باب ماجاء في خطبة النكاح، رقم (۱۱۰٦)۔

(۱۲) مسند أحمد (ج ۲ ص ۳۰۲ و ۳۴۳)۔

(۱۳) كذا في النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر و الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي والشيخ إبراهيم عطوه عوض۔ وأما في النسخة المطبوعة مع تحفة الأحوذي ففيها: "هذا حديث حسن غريب" انظر (ج ۲ ص ۱۷۹)۔

(۱۴) كذا في الجامع الكبير للسيوطي (ج ۱ ص ٦۲۳)۔

من كل بركة" (١٥) کے الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے۔

اشکال کے جوابات

١۔ لیکن ان روایتوں میں کوئی ایک بھی امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں ہے (١٦) کیونکہ پہلی روایت کی سند میں قرّہ بن عبدالرحمن (١٧) ہیں، امام بخاریؒ نے ان کی کوئی روایت نہیں لی، امام مسلمؒ نے ان کی حدیثیں شواہد ومتابعات میں لی ہیں (١٨) جبکہ امام نسائیؒ، امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ نے ان کی روایتیں اپنی کتابوں میں لی ہیں۔

نیز اس روایت میں وصلاً وارسالاً اختلاف ہے، قرّہ اس کو موصولاً نقل کرتے ہیں جبکہ یونس، عقیل، شعیب اور سعید بن عبدالعزیز مرسلاً نقل کرتے ہیں (١٩) امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں "والمرسل هو الصواب" (٢٠)۔

دوسری روایت کی سند میں عاصم بن کلیب (٢١) ہیں، ان سے امام مسلمؒ اور دوسرے اصحابِ اصول نے روایتیں لی ہیں جبکہ امام بخاریؒ نے ان سے کوئی روایت اصلاً نہیں لی۔ (٢٢)

---

(١٥) كذا في الجامع الكبير (ج١ ص ٦٢٣) وكنز العمال (ج٣ ص ٢٦٥) رقم (٦٤٦٣)۔

(١٦) قال الحافظ رحمه الله في فتح الباري (ج١ ص ٨): "والجواب.... أن الحديثين (أى حديث الحمد والشهادة) ليسا على شرطه، بل في كل منهما مقال"۔

(١٧) قرة بن عبدالرحمن بن حَيْوِيْل۔ بمهملة مفتوحة ثم تحتانية، وزن جبريل۔ المعافرى المصرى، يقال: اسمه يحيى، صدوق له مناكير، من السابعة، مات سنة سبع وأربعين (أى بعد المائة) (أخرج له) مسلم والأربعة كذا في تقريب التهذيب (ص ٤٥٥) رقم الترجمة (٥٥٤١)۔ وانظر تهذيب الكمال (ج٢٣ ص ٥٨١) رقم الترجمة (٤٨٧١)۔ وميزان الاعتدال (ج٣ ص ٣٨٨) رقم الترجمة (٦٨٨٦) ولسان الميزان (ج٨ ص ٤٦٢۔ ٤٦٣) رقم (٦٦١)۔

(١٨) خرج له مسلم في الشواهد۔ ميزان الاعتدال (ج٣ ص ٣٨٨) وانظر طبقات الشافعية للسبكى (ج١ ص ٤)۔

(١٩) قاله أبوداود في سننه في كتاب الأدب، باب الهدى في الكلام، رقم (٤٨٤٠)۔

(٢٠) دیکھیے سنن دارقطنی (ج١ ص ٢٢٩) فاتحة كتاب الصلاة۔

(٢١) قال الحافظ في التقريب: "عاصم بن كليب بن شهاب بن المجنون الجرمى، الكوفى: صدوق، رمى بالإرجاء، من الخامسة، مات سنة بضع وثلاثين (أى بعد المائة) خت (أى البخارى في صحيحه تعليقا) م ٤۔

(٢٢) استشهد به البخارى في "الصحيح" وروى له في كتاب رفع اليدين في الصلاة، وفي "الأدب" وروى له الباقون۔ كذا في تهذيب الكمال للمزى (ج١٣ ص ٥٣٩) رقم الترجمة (٣٠٢٤)۔

تیسری روایت کی سند میں اسماعیل بن ابی زیاد شامی (۲۳) ہے، حافظ عبدالقادر رہاویؒ فرماتے ہیں:
"غریب، تفرد بذکر الصلاۃ فیہ إسمعیل بن أبی زیاد الشامی وھو ضعیف لایعتد بروایتہ ولا بزیادتہ" (۲۴)۔
لیکن یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ امام بخاریؒ نے اپنی "صحیح" میں درج حدیث کے لیے، غسل، رکعتین اور استخارہ تک کا اہتمام فرمایا، (۲۵) حالانکہ ان میں سے کسی کا ذکر بھی حدیث میں نہیں جبکہ تسمیہ وتحمید کے لیے حدیث تو ہے خواہ ضعیف ہی سہی۔
ثانیاً: جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ قرّہ کے متابعین موجود ہیں، لہذا ضعف بھی باقی نہ رہا۔
ثالثاً: ویسے بھی فضائل کی حدیث میں زیادہ چھان پھٹک نہیں ہوتی، ضعیف حدیث پر بھی عمل کرلیا جاتا ہے۔ (۲۶)
رابعاً: حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ تعالی نے صحت کے چار معیار ذکر کیے ہیں:
1. مارواہ تام الضبط، کامل العدالۃ، باتصال السند، ولا یکون فیہ الشذوذ والعلۃ۔
2. کسی ماہر محدث نے اس کی تصحیح کی ہو۔
3. صحت کا التزام کرنے والے مؤلفین میں سے کسی نے اس حدیث کی تخریج کی ہو۔
4. رواۃ غیر مجروح ہوں اور روایت عملاً قبولیت کا درجہ حاصل کرچکی ہو، اور اگر کوئی راوی مجروح ہو تو متابعت سے اس کا تدارک کردیا گیا ہو۔ (۲۷)

یہاں آخری تینوں معیار موجود ہیں کیونکہ ابنِ صلاحؒ، نوویؒ، عراقیؒ، سبکیؒ وغیرہ نے اس حدیث کی تصحیح وتحسین کی ہے۔ اسی طرح صحت کا التزام کرنے والے مؤلفین میں سے ابوعوانہؒ اور ابن حبانؒ نے اس کی تخریج کی ہے، نیز متابعین بھی موجود ہیں (وقدمر التفصیل آنفاً)
۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایتیں امام بخاریؒ تک نہیں پہنچیں جیسا کہ امام مزنیؒ پر "مختصر المزنی"

---

(۲۳) إسماعیل بن زیاد أو ابن أبی زیاد، الکوفی، قاضی الموصل، متروک، کذبوہ، من الثامنۃ، ق (أی أخرج لہ ابن ماجہ فی سننہ)۔ تقریب التھذیب (ص ۱۰۷) رقم الترجمۃ (۴۴۶)۔
(۲۴) انظر الجامع الکبیر للسیوطی (ج ۱ ص ۶۲۳)۔
(۲۵) دیکھیے مقدمۂ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۲۲) الفائدۃ السادسۃ فیما اھتم بہ البخاری فی تألیفہ من الغسل والصلاۃ وغیر ذلک۔
علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "ولئن سلمنا أن الحدیث لیس علی شرطہ فلا یلزم من ذلک ترک العمل بہ" دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔
(۲۶) قال الحافظ فی ھدی الساری (ص ۴۴۰) وھو یسرد أسماء من طعن فیہ من رجال صحیح البخاری، فی ترجمۃ محمد بن عبدالرحمن الطفاوی:
"....فھذا الحدیث قد تفرد بہ الطفاوی، وھو من غرائب الصحیح، وکأن البخاری لم یشدد فیہ لکونہ من أحادیث الترغیب والترھیب واللہ أعلم۔"
(۲۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وایضاح البخاری (ج ۱ ص ۳۸)۔

کے طرزِ آغاز پر اِسی قسم کا اعتراض کیا گیا ہے، وہاں بھی شارحین نے دیگر جوابات کے علاوہ یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ان تک یہ روایات نہیں پہنچیں (۲۸) "ولایقدح ذٰلک فی جلالتہ"۔

لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ امام بخاریؒ جیسی جامع شخصیت پر ان روایات کا مخفی رہنا نہایت بعید معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ "حمد" وغیرہ کے لیے تحریر وکتابت ضروری نہیں، زبانی حمد کرلینا کافی ہے، ہوسکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے لفظاً حمد کرلی ہو اگرچہ قلم سے اسے نہ لکھا ہو۔ (۲۹) سلف کا دستور تھا کہ وہ حدیثیں لکھتے تھے اور زبان سے درود شریف پڑھ لیا کرتے تھے چنانچہ خطیب بغدادیؒ نے "الجامع" میں امام احمدؒ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ درود لکھتے نہیں تھے، پڑھ لیتے تھے۔ (۳۰)

۴۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ "بسملہ" میں اوصافِ کمال پر دال الفاظ "اللہ"، "رحمٰن" اور "رحیم" موجود ہیں ظاہر ہے کہ ان کا ذکر "حمد" ہی کے زمرے میں آتا ہے۔ (۳۱)

۵۔ پانچواں جواب یہ ہے کہ "حدیثِ حمد" کا مقصد "ذکر اللہ" ہے، مطلب یہ ہے کہ کوئی "أمر ذی بال" اگر اللہ کے ذکر کے بغیر شروع کیا جاتا ہے تو وہ ناتمام اور نامکمل ہوتا ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث "کل أمر ذی بال لایبدأ فیہ بالحمد: أقطع" (۳۲) کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

اسی حدیث کے دوسرے الفاظ میں "کل أمر ذی بال لایبدأ فیه ببسم الله الرحمن الرحیم: أقطع" ہے۔ رواہ عبدالقادر الرھاوی فی "أربعینہ" (۳۳)

اسی طرح اس کے تیسرے الفاظ "کل أمر ذی بال لایبدأ فیہ بذکر اللہ: أقطع" ہیں۔ رواہ الدارقطنی (۳۴) وأحمد (۳۵)۔

تینوں قسم کے الفاظِ حدیث کا مدار قرّہ بن عبدالرحمٰن پر ہے، معلوم ہوا کہ حمد کا مقصد "ذکر"

---

(۲۸) انظر المجموع شرح المهذب (ج ۱ ص ۷۴)۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۳۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

(۳۱) انظر لامع الدراری (ج ۱ ص ۴۸۶ و ۴۸۷)۔

(۳۲) سنن ابن ماجہ کتاب النکاح، باب خطبة النکاح، رقم (۱۸۹۴)۔

(۳۳) قالہ السیوطی فی الجامع الکبیر (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

(۳۴) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۲۹) کتاب الصلاة۔

(۳۵) مسند أحمد (ج ۲ ص ۳۵۹)۔

ہے ، اور یہ مقصد "بسم اللہ....." سے حاصل ہوگیا، یہی جواب امام نوویؒ نے اختیار کیا ہے ۔ (۳۶)

لیکن اس میں تھوڑا سا اشکال یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ میں یقیناً اختلاف ہے ، لیکن ان اختلافات میں "حمد" کا لفظ "بسم اللہ" اور "ذکر اللہ" کے الفاظ کے مقابلہ میں أثبت وأرجح ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "حمد" والی روایات میں حمد سے اعم مراد ہے جو بسملہ اور حمد دونوں کو شامل ہے ، یہی وجہ ہے کہ اکثر اعمالِ شرعیہ حمد سے شروع نہیں کئے جاتے مثلاً نماز ہے جو تکبیر سے شروع ہوتی ہے نہ کہ حمد سے ، اسی طرح حج وغیرہ ہیں۔

علاوہ ازیں "حمد" کی روایات میں کہیں تو "بحمد اللہ" مروی ہے ، کہیں "بالحمد" اور کہیں "بالحمدللہ" معلوم ہوا کہ مطلقِ حمد مراد ہے جو ذکر میں داخل ہے ۔ (۳۷)

۶۔ چھٹا جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے "أول مانزل" کا اتباع کیا ہے ، سب سے پہلے آیات کریمہ : اِقْرَأْبِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ، خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اِقْرَأْ وَرَبُّکَ الْاَکْرَمُ، الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ" (۳۸) نازل ہوئیں۔ پہلی وحی میں اسم رب کے ساتھ قراءت کا حکم دیا گیا اس لیے امام بخاریؒ نے تسمیہ کے ساتھ اپنی کتاب کا افتتاح فرمایا، اور پھر لطف یہ ہے کہ "أول مانزل" میں اسمِ رب کے ساتھ وحی کی قراءت کا حکم تھا اور امامؒ کی کتاب کل کی کل وحی پر مشتمل ہے ، تو انھوں نے وحی ہی کے لیے ابتدا میں تسمیہ لاکر اسم رب کے ساتھ کتاب کا آغاز فرمایا۔

۷۔ ساتواں جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کیا ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلحِ حدیبیہ کے موقع پر جو صلح نامہ لکھوایا تھا اس کی ابتدا اولاً "بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم" سے کروائی تھی۔ (۳۹)

۸۔ آٹھواں جواب یہ ہے کہ حدیثِ حمد وغیرہ کا تعلق خُطَب سے ہے کُتُب سے نہیں، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عرب میں دستور یہ تھا کہ جب وہ خطبہ دینا شروع کرتے تو اشعار سے شروع کرتے تھے ، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق یہ تعلیم دی کہ حمد سے شروع کرنا چاہیے ۔ (۴۰)

---

(۳۶) انظر المجموع شرح المہذب (ج۱ص ۷۴)۔

(۳۷) مکمل تفصیل کیلیے دیکھیے طبقات الشافعیة الکبریٰ (ج۱ص ۹ و ۱۰)۔

(۳۸) سورۃ العلق / ۱ ۔ ۵۔

(۳۹) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۸)۔ وذکر ابن سعد بسندہ عن عکرمة قال: "لما کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الکتاب الذی بینہ وبین أھل مکة یوم الحدیبیة، قال: اکتبوا بسم اللہ الرحمن الرحیم، قالوا: أما اللہ فنعرفہ وأما "الرّحمٰن الرّحیم" فلا نعرفہ، قال: فکتبوا باسمک اللھم...." الطبقات الکبریٰ لابن سعد (ج۲ص ۱۰۱) غزوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیبیة۔ وانظر أیضاً زاد المعاد فی ھدی خیر العباد لابن القیم (ج۳ص ۲۹۴)۔

(۴۰) عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۲) قال العینی: "روی أن أعرابیا خطب، فترک التحمید، فقال علیہ السلام: کل أمر.... الحدیث"۔

رہا یہ کہ کتاب جب مکمل اشعار کی ہو تو اس کی ابتدا "بسم اللہ" سے کرنی چاہیے یا نہیں، سو امام شعبیؒ تو منع کرتے ہیں جبکہ سعید بن جبیرؒ اجازت دیتے ہیں، اکثر علماء اور جمہور نے سعیدؒ ہی کا اتباع کیا ہے۔ (۴۱)

۹۔ نواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیثِ حمد یوم حدیبیہ کے واقعہ سے منسوخ ہوگئی۔ (۴۲)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں، اس لیے کہ نسخ کے لیے بیانِ تاریخ کی ضرورت ہے۔ (۴۳) نیز نسخ کا قول اس وقت اختیار کرنے کی ضرورت ہے جبکہ جمع ناممکن ہو۔ جمہور علماء کا یہی مسلک ہے کہ دلائلِ متعارضہ میں اگر جمع ممکن ہو تو نسخ کا قول اختیار نہ کرنا چاہیے۔ (۴۴)

۱۰۔ دسواں جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ امام بخاریؒ کے پیشِ نظر حَمْدَلَہ اور بَسْمَلَہ کی روایتیں تھیں اور دونوں میں تعارض ہے اگر حمدلہ سے شروع کرتے تو عرف و عادت کا خلاف لازم آتا اور اگر بسملہ سے شروع کرتے تو حمدلہ کا ترک لازم آتا، لہذا امام بخاریؒ نے بسملہ ہی سے شروع کردیا۔ (۴۵)

لیکن یہ جواب ضعیف ہے، بسملہ اور حمدلہ دونوں کو جمع کرسکتے تھے جیسے قرآن پاک میں ہے۔

۱۱۔ گیارہواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام بخاریؒ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام پر اپنے کلام کو مقدم کرنے سے احتراز کیا ہے اور "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" (۴۶) پر عمل فرمایا ہے۔ (۴۷)

اس میں اشکال یہ ہے کہ امام بخاریؒ اللہ کے کلام میں سے حمد لیکر بھی شروع کرسکتے تھے (۴۸) مثلاً سورۂ فاتحہ کی ابتدائی آیتیں "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ، الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ" بھی ذکر کرسکتے تھے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیث سے پہلے ترجمۃ الباب اور سند ذکر فرمائی ہے اور یہ اپنے

---

(۴۱) قال الحافظ فی الفتح (ج۱ ص ۹): "واختلف القدماء فیما إذا کان الکتاب کله شعراً، فجاء عن الشعبی منع ذلک، وعن الزهری قال: مضت السنة أن لا یکتب فی الشعر بسم الله الرحمن الرحیم، وعن سعید بن جبیر جواز ذلک، وتابعه علی ذلک الجمهور، قال الخطیب: هو المختار"۔

(۴۲) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۲)۔

(۴۳) انظر مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۴۰) النوع الرابع والثلاثون، معرفة ناسخ الحدیث ومنسوخه۔ والتقریب مع شرحه التدریب (ج۲ ص ۱۹۱ و ۱۹۲)۔

(۴۴) دیکھیے مقدمۂ فتح الملہم (ج۱ ص ۱۴۴) الترتیب بین الترجیح والتطبیق وغیرهما۔ مطبوعہ مکتبۂ دار العلوم کراچی۔

(۴۵) فتح الباری (ج۱ ص۸) وعمدة القاری (ج۱ ص ۱۲)۔

(۴۶) سورة الحجرات/۱۔

(۴۷) فتح الباری (ج۱ ص۸) وعمدة القاری (ج۱ ص ۱۲)۔

(۴۸) فتح الباری (ج۱ ص۸)۔

کلام کو مقدّم کرنا ہے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ ترجمۃ الباب اور سند ظاہراً مقدم ہیں لیکن حکماً موٴخر ہیں۔ (۴۹)

یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ (۵۰)

۱۲۔ بارھواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں تسمیہ کے بعد حمد بھی ذکر کی تھی، لیکن ناسخین کی بے توجہی کی وجہ سے ساقط ہوگئی۔ علّامہ عینیؒ نے اس جواب کو پسند کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ بات میں نے اپنے بعض اساتذۂ کبار سے سنی ہے۔ (۵۱) مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر امام بخاریؒ نے حمد ذکر کی ہوتی تو کسی نہ کسی نسخے میں اس کا وجود ہوتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی کسی اور تالیف میں بھی حمد موجود ہوتی چنانچہ امام بخاریؒ کی جو تالیفات اس وقت مطبوع و موجود ہیں جیسے الأدب المفرد، خلق أفعال العباد، جزء رفع اليدين، جزء القراءة خلف الإمام، تاریخ کبیر، تاریخ صغیر، کتاب الکنیٰ وغیرہ، ان میں کسی ایک میں بھی حمد کا ذکر نہیں ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی یہ کتاب قدماء کے طرز پر لکھی ہے، وہ حضرات "بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم" لکھ کر کتاب کی ابتدا کرتے تھے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی کے اساتذہ کے اساتذہ اور ان کے اساتذہ ومعاصرین وغیرہ سب ہی حضرات نے اسی طرز پر عمل کیا ہے امام مالکؒ، امام عبدالرزاقؒ، ابن ابی شیبہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام حمیدیؒ، امام دارمیؒ، امام ابوداوٗدؒ ان تمام حضرات نے "بسم اللہ" سے اپنی کتابوں کا افتتاح کیا ہے۔ (۵۲)

۱۳۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب نوّر اللہ مرقدہ جب ۱۳۸۴ھ میں حج کے لیے تشریف لے گئے تو حضرت نے مدینہ منورہ میں خواب دیکھا کہ مسجدِ نبوی میں آپ کو بخاری شریف پڑھانے پر مامور کیا جارہا ہے، حضرت نے عذر معذرت کی کہ میں اپنے ساتھ کتابیں وغیرہ نہیں لایا کہ بوقت ضرورت مراجعت ہوسکے، مگر دیکھا کہ برابر میں امام بخاریؒ تشریف فرما ہیں اور ارشاد فرمارہے ہیں کہ آپ پڑھا دیں جہاں ضرورت ہوگی میں مدد دونگا۔

---

(۴۹) دیکھیے فتح وعمدہ حوالۂ بالا۔

(۵۰) اس لیے کہ ترجمۃ الباب اور سند حکماً مؤخر سہی، ظاہر میں تو مقدم ہیں، اس کے علاوہ تقدیم اور تاخیر کا تعلق بھی ظاہر ہی سے ہوتا ہے، بہر صورت یہاں کلام رسول پر امام بخاریؒ کا کلام مقدم ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۵۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲ و ۱۳)۔

(۵۲) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

حضرت رحمہ اللہ تعالی نے حمد ذکر نہ کرنیکی وجوہ بیان کرنی شروع کی، اس پر امام بخاریؒ نے ارشاد فرمایا، اصل بات یہ ہوئی کہ یہ کتاب کرّاسات یعنی اجزاء کی شکل میں تالیف کی گئی ہے، بعد میں سارے کراسات جمع کرلیے گئے، اور حمد لکھنے کی نوبت نہیں آئی۔ (۵۳)

لیکن یہ ایک لطیفہ سا کہلائے گا اس کو جواب کہنے میں تامل ہے اس لیے کہ حضرت نوّراللہ مرقدہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کتاب ۲۳۳ھ میں مکمل ہوگئی، (۵۴) اس کے بعد امام بخاریؒ ۲۳ سال زندہ رہے کیونکہ ان کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی، تو کیا اس طویل مدت میں حمد لکھنے کی فرصت نہیں ملی اور خطبہ لکھنے کا موقع نہیں ملا؟ یہ بہت ہی بعید ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۴۔ چودھواں جواب جو دیا گیا ہے وہ بالکل گھسا پٹا ہے وہ یہ کہ مؤلفؒ نے اپنی کتاب کو کتاب ہی نہیں سمجھا جیسا کہ "کافیہ" کے شارحین نے صاحبِ کافیہ کی طرف سے جواب دیا ہے چونکہ وہاں بھی صرف تسمیہ مذکور ہے حمد کا ذکر نہیں۔

اس جواب کے "گھسا پٹا" ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاری کی تالیف کا اتنا زبردست اہتمام کیا ہے کہ ہر حدیث کے لیے غسل فرماتے، نماز پڑھتے اور استخارہ کرتے، جب صحت کا یقین ہوجاتا تو اس کو اپنی کتاب میں درج کرتے۔ نیز اس کے تراجم ریاض الجنۃ یعنی قبر شریف اور منبر شریف کے درمیان بیٹھ کر لکھتے۔ (۵۵) تو کیا اتنے اہتمام کے باوجود امام بخاریؒ اپنی اس کتاب کو کتاب نہیں سمجھے، یہ بہت ہی بعید ہے، یہ جواب میرے نزدیک صحیح نہیں۔

پسندیدہ جوابات

میرے نزدیک ان جوابوں میں سے دو جواب پسندیدہ ہیں۔

❶ یا یہ کہا جائے کہ "إنه حَمِدَ لفظاً لا کتابة"

❷ اور یا یہ کہا جائے کہ "حمد" کا مقصود "بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم" سے حاصل ہوگیا۔

واللہ اعلم۔

---

(۵۳) تقریرِ بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس اللہ سرّہ (ج ۱ ص ۶۴)۔

(۵۴) مقدمۃ لامع الدراری (ص ۱۲۴) الفائدۃ السادسۃ فیما اهتم به البخاری فی تألیفه من الغسل والصلاۃ وغیر ذلک۔ نیز دیکھیے تقریرِ بخاری شریف (ج ۱ ص ۴۲)۔

(۵۵) دیکھیے مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۲۲) الفائدۃ السادسۃ فیما اهتم به البخاری فی تألیفه من الغسل والصلاۃ وغیر ذلک۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم:
باء حرفِ جار ہے، چودہ معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے (۵۶) ان میں معنی حقیقی الصاق کے ہیں۔
یہاں زمخشریؒ کی رائے پر "باء" مصاحبت کے لیے ہے جبکہ بیضاویؒ کا رجحان "باءِ استعانت" کی طرف ہے۔ (۵۷)

اس میں اختلاف ہے کہ اس کا متعلق اسم ہے؟ جیسا کہ بصریین کہتے ہیں یا فعل ہے؟ جیسا کہ کوفیین کہتے ہیں۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ مقدّر مقدّم مانا جائے گا یا مؤخر؟ مشہور یہ ہے کہ مقدّم مانا جائے گا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسم مؤخر مقدر مانا جائے۔ پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عام مانا جائے گا یا خاص؟ علامہ زمخشریؒ کی رائے یہ ہے کہ فعل مقدّر مانا جائے خاص اور مؤخر، یعنی جس فعل سے ابتدا کی جارہی ہے وہی فعل مقدر مانا جائے جیسے آپ قراءت شروع کررہے ہیں تو بسم اللہ کے ساتھ "أَقْرَأُ" مقدّر ہوگا اور اگر کتابت شروع کررہے ہیں تو "أَكْتُبُ" مقدر مانا جائے گا۔ جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ عام ماننا بہتر ہے۔ صحیح یہ ہے کہ خاص مقدّر ماننا اولیٰ ہے، اس لیے کہ اگر عام یعنی "ابتدائی" یا "أبتدئ" مانا جائے تو استعانت ابتدا کے ساتھ خاص ہوجائیگی، جبکہ خاص ماننے کی صورت میں سارے فعل کے ساتھ استعانت شامل رہیگی۔

لفظ "اسم" کی تحقیق

لفظ "اسم" بصریہ کے نزدیک "سمو" سے ماخوذ ہے اور کوفیہ کے نزدیک "وسم" سے۔ بصریہ کی رائے ارجح ہے اس لیے کہ اشتقاق کا فائدہ یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ مادّے اور ترتیب میں مشترک ہوتے ہیں، اور جمع مکسر اور تصغیر سے مادّے کی حقیقت بھی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ "اسم" کی جمع "اسماء" آتی ہے "اوسام" نہیں اگر یہ "وسم" سے ماخوذ ہوتا تو اس کی جمع "اوسام" آتی، نیز اس کا فعل "سمّیت" آتا ہے نہ کہ "وسمت" اسی طرح اس کی تصغیر "سُمَيٌّ" آتی ہے "وُسَيْمٌ" نہیں۔

البتہ اگر "وسم" سے اس کو مشتق مانا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ یا تو اشتقاقِ اوسط ہے جس میں مشتق اور مشتق منہ نفس مادہ میں مشترک ہوتے ہیں اور ترتیب میں مختلف ہوتے ہیں اور یا اشتقاقِ اکبر ہے

---

(۵۶) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح (ج ۱ ص ۴)۔

(۵۷) انظر روح المعانی لخاتمۃ المفسرین الآلوسی رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۴۷) مباحث في البسملۃ، البحث الثالث فی معناھا۔

جس میں مشتق اور مشتق منہ مادّے کے اکثر حروف میں مشترک ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

لفظ "اللہ" کی تحقیق

اللہ تعالی کی ذات وصفات ظاہر نہیں ہیں کیونکہ وہ اپنے نورِ عظمت سے مستور ہیں، عقول اس سلسلے میں حیران ہیں، جس طرح ذات وصفات کا پتہ نہیں چلتا اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقول حیران ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذات کے انوار اس لفظ کی طرف منتقل ہوگئے، جس طرح انوارِ عظمت سے اختلاط کیوجہ سے ذات وصفات میں عقلیں دنگ رہ گئیں اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقلیں بالکل دنگ ہیں۔

حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ یہ لفظ عربی ہے یا عبرانی یا سریانی؟ پھر عربی ہو تو عَلَم ہے، یا صفت؟ عَلَم ہونے کی صورت میں مشتق ہے یا غیر مشتق؟ پھر عَلَم بطریقِ وضع ہے یا بطریقِ غلبہ؟

ابو زید بلخیؒ کا قول ہے کہ یہ لفظ عبرانی یا سریانی ہے جبکہ راجح یہ ہے کہ یہ عربی ہے، اسم ہے، عَلَم ہے اور مرتجل ہے یہی امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ امام شافعیؒ، خلیل بن احمدؒ، زجاجؒ، ابن کیسانؒ، حلیمیؒ، امام غزالیؒ امام الحرمینؒ، خطابیؒ اور سیبویہؒ کی رائے ہے۔ (۵۸)

اسم عینِ مسمی ہے یا غیر مسمی

یہاں میں ایک مسئلہ ضمناً بیان کردیتا ہوں اگرچہ اس کی ضرورت خاص طور پر نہیں تھی وہ یہ کہ اسم اور مسمّٰی ایک ہیں یا الگ الگ، یعنی اسم عینِ مسمّٰی ہے یا غیر مسمّٰی؟ اس میں کئی مذاہب ہیں:۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسم عینِ مسمّٰی ہے۔ یہی امام ابوالحسن اشعریؒ سے بھی منقول ہے۔

معتزلہ، جہمیہ اور کرامیہ کی رائے ہے کہ "الاسم غیر المسمّٰی" امام غزالیؒ اور علامہ ابن التینؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اس لیے کہ "اسم" سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات کے مقابل وضع کیا گیا ہو، اس کو بول کر ذات مراد لی جاتی ہے، اور "مسمّٰی" سے مراد ذات ہے، اور دونوں میں فرق ہے، دونوں الگ الگ ہیں۔

جبکہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ "الاسم لاعین ولاغیر" یعنی اسم نہ عینِ مسمی ہے اور نہ غیر مسمی" (۵۹)

---

(۵۸) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۰۱) اور "فتح اللہ بخصائص الاسم: اللہ" (ص ۱۵۵) الباب الرابع والثلاثون، فصل فی إیضاح القول الرابع۔

(۵۹) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح (ج ۱ ص ۴)۔

دراصل اسماءِ الٰہیہ کی تین قسمیں ہیں:۔
بعض تو عینِ مسمّیٰ ہیں جیسے موجود، ذات، قدیم۔
بعض غیر مسمی ہیں، جیسے خالق، رازق وغیرہ صفات افعال۔
اور بعض نہ عین ہیں اور نہ غیر، جیسے علیم، قادر وغیرہ صفاتِ حقیقیہ جو قائم بالذات ہیں۔ (٦٠)

یہ اختلاف سلف کے یہاں نہیں تھا، معتزلہ نے اس کو ایجاد کیا اور وہاں سے اختلاف چلا، معتزلہ خلقِ قرآن کے قائل تھے اور اس کی مختلف دلیلیں پیش کرتے تھے، چنانچہ ایک دلیل انھوں نے یہ پیش کی کہ "الاسم غیر المسمی" اور جب اسم اللہ غیراللہ ہوا تو لامحالہ مخلوق ہوگا اس لیے کہ جو غیراللہ ہے وہ مخلوق ہے، اور "اللہ" کا نام قرآن کا ایک کلمہ ہے، لہذا جب بعضِ کلمۃ القرآن مخلوق ثابت ہوگیا تو باقی کا مخلوق ہونا بھی ظاہر ہوگیا۔

لیکن علمائے اہل سنت نے اس کی تردید کی اور یہ اختیار کیا کہ "الاسم عین المسمی" چنانچہ بعض حضرات سے منقول ہے کہ اگر کسی آدمی کو یہ کہتے سنو "الاسم غیر المسمی: فاشهد علیه بالزندقة" (٦١)

بہت سے سلف اس مسئلہ کو چھیڑنے ہی کو پسند نہیں کرتے تھے کہ اسم عین مسمّیٰ ہے یا غیر مسمّیٰ؟ چنانچہ ابن جریر طبریؒ فرماتے ہیں کہ "یہ حماقاتِ مبتدعہ میں سے ہے، انسان کے لیے تو بس یہی کافی ہے کہ جو قرآن میں آگیا وہاں ٹھہر جائے" (٦٢)۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں "وَلِلّٰہِ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰی" اس سے معلوم ہوا کہ "الاسم للمسمی" یعنی اسم مسمّیٰ کے لیے ہے اور اس کے لیے ثابت ہے، اس سے معتزلہ کی بات ثابت نہیں ہوتی کہ کلام متکلم کیلئے ثابت ہے اور دونوں میں غیریت ہے، کیونکہ کسی چیز کے کسی ذات کے لیے ثابت ہونے سے اس چیز کا اس سے منفصل ہونا یا غیر ہونا لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔

---

(٦٠) دیکھیے ارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۳۹) وفتح اللہ بخصائص الاسم اللہ (ص ۵۹٦)۔

(٦١) قاله الأصمعی و أبوعبیدة معمر بن المثنی، انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة للامام أبی القاسم اللالکائی رحمه الله (ج ۲ ص ۲۰۷ و ۲۱۲)۔

(٦٢) چنانچہ امام طَبَری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وأما القول فی الاسم: أهو المسمی أو غیر المسمی، فإنه من الحماقات الحادثة التی لاأثر فیها فیتبع، ولاقول من إمام فیستمع، والخوض فیه شین والصمت عنه زین، وحسب امرئ من العلم به، والقول فیه: أن ینتهی إلی قول الصادق عزوجل، وهو قوله: "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ، اَیًّامَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰی" وقوله: "وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا" دیکھیے "شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة" (ج ۱ ص ۱۸۵ و ۱۸٦)۔

لفظ "اللہ" کی چند لفظی خصوصیات

❶ ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ منسوب الیہ تو ہوتا ہے، خود کسی شے کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔
❷ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ نام مخلوق میں سے کسی کا بھی نہیں رکھا گیا۔
❸ حرفِ ندا "یا" کے بجائے اس کے آخر میں "میم مشدّد" لانا درست ہے۔
❹ جب "یااللہ" کہتے ہیں تو باوجود اس ہمزہ کے ہمزۃ الوصل ہونے کے اس کے ساتھ ہمزۃ القطع کا معاملہ کرتے ہیں۔
❺ "یا" حرفِ ندا۔جو خود بھی مفید "تعریف" ہے۔کو اور "لام تعریف" کو جمع کرتے ہیں۔
❻ حرفِ جار کو حذف کرکے اس کے عمل کو باقی رکھتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں "اَللّٰہِ لَاَفْعَلَنَّ کَذَا" (۶۳) واللہ اعلم۔

الرّحمٰن الرّحیم

یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں، لیکن "رحمٰن" بہ نسبت "رحیم" کے ابلغ ہے، کیونکہ "رحمٰن" کے الفاظ زیادہ ہیں "وزیادۃ المبنیٰ تدل علی زیادۃ المعنیٰ"۔

بعض کہتے ہیں کہ "رحمٰن" وہ ذات ہے جو دنیا اور آخرت میں رحمت کرنے والی ہے۔ اور "رحیم" وہ ذات جو آخرت میں رحمت کرنے والی ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ "رحمٰن" بڑی بڑی نعمتیں دیکر انعام فرمانے والا۔ اور "رحیم" چھوٹی اور دقیق نعمتیں عطا فرمانے والا۔ (۶۴)

اعلم اور ابن مالک کہتے ہیں کہ یہ دراصل عَلَم ہے صفتِ مشتقہ نہیں ہے۔ (۶۵)

لیکن یہ درست نہیں ہے چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث میں وارد ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: قال اللہ: أنااللہ، وأنا الرحمن، خَلَقتُ الرَّحِمَ، وشققتُ لها من اسمی، فمن وصلها وصلتہ، ومن قطعها بتتّہ" (۶۶)

---

(۶۳) ان خصوصیات اور ان کے علاوہ دیگر خصوصیات کی تفصیل کے لیے دیکھیے "فتح اللہ بخصائص الاسم اللہ" (ص ۱۰۸ و ۲۱۷ و ۲۷۸ و ۲۸۳ وغیرہ)۔

(۶۴) تفصیلات کیلئے دیکھیے مرقاۃ المفاتیح (ج۱ ص ۶)۔

(۶۵) روح المعانی (ج۱ ص ۶۰)۔

(۶۶) أخرجہ الترمذی فی جامعہ، فی کتاب البر والصلۃ، باب ماجاء فی قطیعۃ الرحم، رقم الحدیث (۱۹۰۷)۔ قال الترمذی: حدیث سفیان عن الزهری حدیث صحیح وأخرجہ أبوداود فی کتاب الزکاۃ، باب فی صلۃ الرحم، رقم (۱۶۹۴) و (۱۶۹۵)۔

پھر یہاں اللہ تعالی کی صفاتِ جمال میں سے دو صفات پر اکتفا کیا گیا ہے کوئی صفتِ جلال ذکر نہیں کی گئی کیونکہ حدیثِ قدسی میں ارشاد ہے: "إن رحمتي غلبت غضبي" (٦٧) نیز "رحیم" پر اختتام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مؤمنین کے لیے حسنِ خاتمہ ہے اور انجام کی بھلائیاں متقیوں کے لیے ہیں۔ (٦٨) واللہ اعلم۔

١ - باب : كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ

وَقَوْلِ اللّٰهِ جَلَّ ذِكْرُهُ : «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ» /النساء : ١٦٢/.

صحیح بخاری کا افتتاحیہ

یہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی کی اس عظیم الشان کتاب کا افتتاحیہ ہے، افتتاحِ کتاب میں بھی امام بخاریؒ نے نیا اور نرالا انداز اختیار کیا ہے امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام نسائی رحمہم اللہ تعالی نے اپنی اپنی کتابوں کا آغاز "کتاب الطہارۃ" سے کیا ہے کیونکہ نماز دین کے ارکان میں سے اہم ترین رکن ہے اور اس کی صحت طہارت پر موقوف ہے۔ پھر قبر میں سب سے پہلے طہارت کا سوال ہوگا اور حشر میں سب سے پہلے نماز کا سوال ہوگا۔ (٦٩)

---

(٦٧) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی قول اللہ تعالی: وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده.... رقم ٣١٩٤۔ کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی ویحذرکم اللہ نفسہ، رقم ٧٤٠٤۔ وباب کان عرشہ علی الماء، رقم ٧٤٢٢۔ وباب قولہ تعالی ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین، رقم ٧٤٥٣۔ وباب قول اللہ تعالی: بل هو قرآن مجيد فی لوح محفوظ، رقم ٧٥٥٣ و ٧٥٥٤۔ نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ٢ ص ٣٥٦) کتاب التوبة، باب سعة رحمة اللہ تعالی وأنها تغلب غضبه۔

(٦٨) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح (ج ١ ص ٦)۔

(٦٩) أخرج النسائي في سننه (ج ١ ص ٨١) في كتاب الصلاة، باب المحاسبة على الصلوات، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: "إن أول مايحاسب به العبد بصلاته...." وأخرجه الترمذي أيضاً في جامعه، في أبواب الصلاة، باب ماجاء أن أول مايحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة، رقم (٤١٣) من حديثه، كما أخرج أبوداود في سننه، في كتاب الصلاة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: كل صلاة لايتمها صاحبها تتم من تطوعه، رقم (٨٦٤ - ٨٦٦) من حديث أبي هريرة وتميم الداري رضي الله عنهما، وابن ماجه في سننه، في كتاب إقامة الصلاة و السنة فيها، باب ماجاء في أول مايحاسب به العبد الصلاة، رقم (١٤٢٥ و ١٤٢٦) من حديثهما أيضاً۔

طہارت سے متعلق قبر میں سوال کے بارے میں احقر کو کوئی نص تلاش کے باوجود نہیں ملی، لیکن حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کی تقریر بخاری شریف "ایضاح البخاری" (ج ١ ص ٤٠) میں بعینہ یہی بات تحریر ہے۔

البتہ قبر کی قید کے بغیر ابوالعالیہ سے مرسلاً مروی ہے "أول مايحاسب به العبد طهوره، فإذا حسن طهوره، فصلاته كنحو طهوره، وإن حسنت صلاته فسائر عمله كنحو صلاته" دیکھیے کنز العمال (ج ٩ ص ٢٧٨ و ٢٧٩) رقم (٢٦٠١٠) کتاب الطهارة، الباب الأول في فضل الطهارة مطلقاً، الاكمال۔

امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو "اتباعِ سنت" سے شروع کیا ہے اس لیے کہ اگر سنت کا اتباع نہ کیا جائے اور بدعات دین میں داخل ہوجائیں تو صرف دین کی ہیئت اور شکل ہی مسخ نہیں ہوتی بلکہ اس کی حقیقت بھی معرضِ خطر میں پڑجاتی ہے، لہذا امام ابن ماجہؒ نے حفاظت دین کی خاطر اتباعِ سنت کا سب سے پہلے ذکر کیا۔ پھر چونکہ حضرات صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین سنت کے ناقلین ہیں نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ ہی سے خطاب فرمایا تھا "لیبلّغ الشاهدُ منكم الغائبَ" (۷۰) یعنی جو لوگ موجود ہیں وہ غائبین تک اس دین کو پہنچائیں۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ليلينى منكم أولو الأحلام والنُّهیٰ" (۷۱) یعنی نماز میں میرے قریب وہ لوگ کھڑے ہوا کریں جو عقلمند اور سمجھ دار ہوں، اس حکم کی دیگر مصلحتوں کے علاوہ ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ کر اور سمجھ کر دوسروں تک صحیح صحیح پہنچا سکیں۔

گویا کہ حضرات صحابہؓ دین کے پہنچانے والے اور سنت کے ناقل ہوئے، اگر صحابۂ کرام معاذاللہ ثم معاذ اللہ مشکوک ہوجائیں اور ان سے اعتماد اٹھ جائے تو ان سے منقول سنت بھی مشکوک ہوجائے گی۔ اس لیے ابن ماجہؒ نے اتباعِ سنت اور اس کے متعلقات کے بعد مناقبِ صحابہؓ کو ذکر کیا۔

امام مسلم رحمہ اللہ تعالی نے ایک اور پہلو کی طرف نظر کی اور "اسناد" کی بحث کو مقدم کیا، اس لیے کہ "لولا الإسناد لقال من شاء ماشاء" (۷۲) اگر اسناد نہ ہو تو جو جس کا جی چاہے کہہ دے گا، سنت کا تحفظ اور دین کی حفاظت سند پر موقوف ہے، سند کی اسی اہمیت کی بنا پر امام مسلمؒ نے اسناد کے مباحث کو پہلے ذکر کیا۔

---

(۷۰) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: رُبّ مبلَّغ أوعىٰ من سامع، رقم (٦٧) وباب ليبلّغ العلمَ الشاهدُ الغائبَ، رقم (١٠٥) وكتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، رقم (١٧٤١)۔ و صحيح مسلم (ج٢ ص ٦٠ و ٦١) كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال۔ وسنن ابن ماجه، مقدمه، باب من بلغ علماً، رقم (٢٣٣ ـ ٢٣٥)۔

(۷۱) صحيح مسلم (ج١ ص ١٨١) كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها.....وسنن نسائي (ج١ ص ١٢٩) كتاب الإمامة، باب من يلي الإمام ثم الذي يليه.... وسنن أبي داؤد، كتاب الصلاة، باب من يستحب أن يلي الإمام في الصف وكراهية التأخر، رقم (٦٧٤) و (٦٧٥)۔ وسنن ترمذي، أبواب الصلاة، باب ماجاء ليلينى منكم أولو الأحلام والنُّهیٰ، رقم (٢٢٨)۔

(۷۲) یہ امام عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کے قول کا ایک حصہ ہے پورا قول یہ ہے "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء: ماشاء، فإذا قيل له: من حدثك؟ بقي" دیکھیے مقدمة صحيح مسلم، باب الكشف عن معايب رواة الحديث ونقلة الأخبار وقول الأئمة في ذلك۔ نیز دیکھیے: "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة للعلامة اللكنوي رحمه الله مع "التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة" للشيخ عبدالفتاح أبوغدة حفظه الله تعالى ـ السؤال الأول في الإسناد ـ (ص ٢٠ ـ ٦٥)۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالی نے "موطا" کی ابتدا اوقاتِ صلوٰۃ سے کی ہے، اس لیے کہ دین کے ارکان میں سب سے اہم رکن نماز کی ادائیگی اسی وقت لازم اور ضروری ہوتی ہے جب وقت ہوجائے، اسی طرح "حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" (۷۳) اور "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا" (۷۴) سے وقت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

لیکن امام بخاریؒ نے سب سے جدا راستہ اختیار کیا اور اپنی کتاب کا آغاز "وحی" کی بحث سے کیا، اس لیے کہ بیشک "سنت"، "طہارت"، "صلوٰۃ"، "اوقاتِ صلوٰۃ" اور "اسناد" کی اہمیت اپنی اپنی جگہ ضرور ہے لیکن ان تمام کا مدار تو وحی پر ہے۔ چنانچہ نماز، سنت، اوقات، طہارت کا ثبوت وحی ہی سے ہوگا، اسی طرح اسناد پر زور سنت کی حفاظت کی خاطر ہے جبکہ سنت کا اثبات وحی سے ہوتا ہے تو چونکہ تمام شرائع کا منبع اور مدار وحی ہے اس لیے امام بخاریؒ نے وحی کی عظمت اور اس کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے "وحی" کی بحث سے اپنی عظیم کتاب کا افتتاح فرمایا۔

علامہ سندھی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ (۷۵) فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی "صحیح" کی ابتدا وحی سے کی ہے اور اسے ایمان پر مقدم کیا ہے اس لیے کہ اس "صحیح" میں جو کچھ وہ ذکر کرنے والے ہیں وہ سب اس بات پر موقوف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم موحیٰ الیہ نبی ہیں اس لیے پہلے یہ ثابت کیا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور آپ پر وحی نازل ہوتی تھی۔

پھر چونکہ "وحی" کبھی الہام کے معنی میں بھی آتی ہے جیسے "وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ" (۷۶)

---

(۷۳) سورۂ بقرہ / ۲۳۸۔ (۷۴) سورۂ نساء / ۱۰۳۔

(۷۵) الإمام العلامة المحقق المحدث الفقيه الأصولي ابوالحسن نورالدين محمد بن عبد الہادی سندھی رحمہ اللہ، آپ سندھ کے مردم خیز علاقہ ٹھٹہ میں پیدا ہوئے، وہیں پلے بڑھے، تستر کا سفر کیا، وہاں کے مشائخ سے استفادہ کرکے مدینہ منورہ تشریف لے گئے، وہاں سید محمد برزنجیؒ، ملاّ ابراہیم کورانیؒ وغیرہ سے اخذِ علم کیا، حرمِ نبوی میں درس دیتے رہے، تمام علوم حدیث، تفسیر، فقہ، اصول، معانی، منطق اور عربیت پر کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ علامہ محمد حیات سندھیؒ وغیرہ جیسے جلیل القدر علماء آپ کے تلامذہ میں شامل ہیں۔

علمی دنیا میں اصولِ ستہ، مسند امام احمد، فتح القدیر (تا باب النکاح) بیضاوی، الزہراوین للقاری، شرح جمع الجوامع لابن قاسم پر آپ کے گرانقدر حواشی آپ کی یادگار اور انشاء اللہ ذخیرۂ آخرت ہیں۔ اس مجسمِ علم و تقوی نے بارہ شوال ۱۱۳۸ھ کو مدینہ منورہ کی پاک سرزمین میں انتقال فرمایا۔ مسجدِ نبوی میں نمازِ جنازہ ادا کی گئی اور "بقیع" میں مدفون ہوئے۔ جزاہ اللہ تعالی عن العلم وأهله خير الجزاء۔

دیکھیے ماتمس الیہ الحاجۃ (ص ۵۴)۔

(۷۶) سورۂ نحل / ۶۸۔

اور "وَاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِيْهِ" (۷۷) اس لیے امام بخاریؒ نے آیتِ کریمہ "اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ كَمَآ اَوْحَيْنَآ اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ" (۷۸) ذکر فرما کر یہ بتلادیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی اس قبیل کی وحی نہ تھی، بلکہ وحیِ رسالت تھی جو انبیاء و رسل پر نازل ہوتی ہے۔

جب وحی کے واسطہ سے آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور "صحیح" میں جو کچھ امام بخاریؒ نے آپؐ سے نقل کیا ہے اس پر اعتماد ہوگیا اور اس پر ایمان لانا ضروری ہوا تو اس کے بعد "کتاب الإیمان" کو ذکر کیا۔ (۷۹)

حضرت شیخ الہند نوّر اللہ مرقدہٗ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو حواس بھی دیے ہیں اور عقل بھی عطا فرمائی ہے، لیکن ان کے ذریعہ ایک مخصوص حد تک علم حاصل ہوسکتا ہے بلکہ اس میں بھی غلطیاں ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہیں کہ نگاہ دیکھنے میں غلطی کرتی ہے، چنانچہ چاندنی رات کو جب چاند بھی نکلا ہوا ہوتا ہے، بادل بھی آسمان پر ہوتے ہیں تو دیکھنے والے کو محسوس ہوتا ہے کہ گویا چاند دوڑ رہا ہے جبکہ حقیقت میں بادل دوڑ رہے ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک گاڑی میں آپ سوار ہیں اور وہ رکی ہوئی ہے، دوسری گاڑی برابر سے گذرتی ہے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی دوڑ رہی ہے حالانکہ وہ کھڑی ہوتی ہے۔

اسی طرح ریل میں بیٹھے ہوئے جب جنگل میں درخت نظر آتے ہیں تو محسوس ایسا ہوتا ہے کہ درخت دوڑ رہے ہیں۔ حالانکہ درخت اپنی جگہ کھڑے ہوتے ہیں۔

تو یہ نگاہ۔ جو حواسِ ظاہرہ میں سے ہے۔ دن رات غلطی کرتی ہے۔

اسی طریقہ سے اللہ تبارک وتعالیٰ نے قوتِ سامعہ عطا فرمائی ہے لیکن اس کا خوب تجربہ ہے کہ وہ سننے میں غلطی کرتی ہے کہنے والا بے چارہ کچھ کہتا ہے اور سننے والا اس کے برعکس کچھ اور سنتا ہے۔

قوت ذائقہ تو تبدیل ہوتی ہی رہتی ہے، ایک ذرا سا صفراوی بخار ہوجائے تو میٹھی چیز بھی انسان کو کڑوی معلوم ہوتی ہے تو حواس کا تو یہ عالم ہے۔

---

(۷۷) سورۂ قصص / ۷۔

(۷۸) سورۂ نساء / ۱۶۳۔

(۷۹) دیکھیے حاشیۃ السندی علی البخاری (ج ۱ ص ۵ و ۶)۔

جہاں تک عقل کا تعلق ہے سو آپ کو معلوم ہے کہ وہ نابالغ ہے، خواہ وہ ترقی کرکے کہیں سے کہیں پہنچ جائے اس میں عدم بلوغ کی شان باقی اور برقرار رہتی ہے۔ چنانچہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ ہر چیز میں اختلاف کرتے ہیں، شاذ ونادر ہی کسی مسئلے میں ان کا اتفاق ملے گا۔ ورنہ اختلاف ہی اختلاف ہوتا ہے۔ عقلاء کا آپس میں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل کی رسائی منزل تک ضروری نہیں۔

معلوم ہوا کہ انسان کی فلاح وبہبود کے لیے نہ تو حواسِ ظاہرہ پر کلی اعتماد وانحصار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی انسانی عقل پر، کیونکہ یہ تمام چیزیں حقیقت کے کماحقہٗ ادراک سے عاجز ہیں۔

ان کے مقابلہ میں ایک ذریعۂ علم "وحی" ہے جس کے دائرۂ کار کی ابتدا عقل وحواس کی حدود کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوتی ہے اور یہ ایسا محفوظ ذریعہ ہے کہ قرآن کریم نے اعلان کیا ہے: "لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ" (۸۰) اس میں باطل کی آمیزش کا کوئی امکان نہیں۔

آپ حیران ہونگے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب وحی آتی تھی تو روایات میں آیا ہے کہ بعض اوقات ستر ستر ہزار فرشتے اس کی حفاظت کے لیے جبریل امین کے ساتھ ہوتے تھے، (۸۱) لہذا: "لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ" کا اعلان اپنی جگہ بالکل بجا اور درست ہے، اس وحی میں خطا کا، بھول کا یا نسیان کا کوئی احتمال نہیں۔

اس لیے اگر انسان کی فلاح وبہبود کے لیے کسی چیز پر مکمل اعتماد کیا جاسکتا ہے تو وہ فقط وحی ہے۔

چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی انسانوں کی فلاح وبہبود کے لیے "الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ" کی تصنیف فرما رہے ہیں، اس لیے امام بخاریؒ نے ضروری سمجھا کہ سب سے پہلے وحی کی عظمت واہمیت کو اجاگر کیا جائے کیونکہ انسانیت کی فلاح وبہبود کے لیے محفوظ، قابلِ اطمینان اور باوثوق راستہ اگر ہے تو صرف وحیِ ربانی ہے۔ لہذا انھوں نے اپنی کتاب کا افتتاحیہ وحی کو قرار دیا۔

---

(۸۰) حم السجدة/۴۲۔

(۸۱) تفصیل کے لیے دیکھیے الإتقان فی علوم القرآن (ج۱ ص ۵۰) النوع الثالث عشر: مانزل مفرقاً ومانزل جمعاً۔ اور النوع الرابع عشر: مانزل مشیعاً ومانزل مفرداً۔

حضرت کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے

امام العصر حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات ارشاد فرمائی۔ انھوں نے فرمایا کہ دراصل اللہ تبارک وتعالیٰ کے ساتھ بندوں کا جو تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندے مخلوق، اللہ تعالیٰ مالک ہیں بندے مملوک، اللہ تعالیٰ معبود ہیں اور بندے عابد.... یہ تعلق بذریعۂ وحی ثابت ہوا ہے۔

اس تعلق کے ثبوت کے بعد پھر بندوں سے ایمان، علم اور اعمال وعبادات کے مطالبات ہوتے ہیں۔

چنانچہ اسی ترتیب سے امام بخاریؒ نے یہاں سب سے پہلے وحی کا ذکر کیا کہ اس سے تعلق کا ظہور اور ثبوت ہوا ہے، پھر اس کے مقتضیات: ایمان، علم اور اعمال کو ذکر کیا۔ (۱)

ترجمۃ الباب

امام بخاریؒ نے ترجمہ قائم فرمایا ہے "باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

یہاں عنوان میں لفظ "باب" ہے "کتاب" نہیں، کیونکہ مؤلفین کی اصطلاح میں "کتاب" اس وقت کہتے ہیں جبکہ اس کے تحت مختلف ابواب وفصول اور انواع ہوں، اس کے مقابلہ میں "باب" کہتے ہیں جس میں ایک نوع کی اشیاء مذکور ہوں چونکہ "بدء الوحی" میں بھی جملہ احادیث وحی سے متعلق ہیں اس لیے "باب" کا لفظ اختیار کیا گیا ہے۔ (۲)

پھر اس لفظ کو تین طریقے سے پڑھا گیا ہے:۔

❶ باب (تنوین کے ساتھ) کیف کان....

❷ باب (بغیر تنوین کے، اضافت کے ساتھ) کیف کان....

❸ باب (سکون کے ساتھ) وقف کی حالت میں رکھ کر بھی پڑھا گیا ہے۔ (۳)

پہلی یعنی تنوین کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی "ھذا باب کیف کان...."

اس میں "ھذا" مبتدا "باب" مبدل منہ اور "کیف کان...." بدل ہے، مبدل منہ اور بدل مل کر مبتدا کے لیے خبر ہے۔ مبتدا اور خبر مل کر جملہ اسمیہ بنا۔

یا تقدیر عبارت "ھذا باب مضمونہ کیف کان...." نکالیں گے، اس صورت میں "ھذا" مبتدا،

---

(۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۳)۔

(۲) عمدۃ القاری للعینی رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۳) یجوز فیہ وفی نظائرہ أوجہ ثلاثۃ: أحدھا: رفعہ مع التنوین، والثانی: رفعہ بلا تنوین علی الإضافۃ.... والثالث: "باب" علی سبیل التعداد للابواب بصورۃ الوقف، فلا إعراب لہ، کذا فی الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری المعروف بشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۲)۔

"باب" موصوف ہے اور "مضمونہ کیف کان...." مبتدا خبر مل کر جملہ صفت ہے موصوف کے لیے، جو خبر واقع ہے مبتدا کے لیے۔

دوسری یعنی بغیر تنوین کے اضافت کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں تقدیرِ عبارت ہوگی "هذا باب کیف کان...." یعنی "کیف کان الخ" مضاف الیہ ہوگا۔

یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ "کیف کان... الخ" تو جملہ ہے، اور لفظ "باب" ان الفاظ میں سے نہیں جو جملے کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ کہیں گے کہ جملہ مفرد کے حکم میں ہے، یا تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "هذا باب جواب قول القائل: کیف کان...." اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

جبکہ تیسری صورت میں نہ تنوین پڑھیں گے اور نہ رفع، بلکہ سکون پڑھیں گے، جیسے کاغذ، قلم، کتاب وغیرہ اشیاء کو شمار کرتے ہوئے وقف کرکے سکون کے ساتھ پڑھتے ہیں اور ان پر کوئی اعراب نہیں ہوتا(۵)

مذکورہ ترجمۃ الباب سے امام بخاریؒ کا مقصود کیا ہے؟ اس بات کو سمجھنے سے پہلے ایک بات یہ ذہن میں رکھیے کہ امام بخاریؒ کی روش تراجمِ ابواب کے سلسلہ میں دوسرے مصنفین کے مقابلہ میں بالکل جداگانہ ہے دوسرے حضرات کے یہاں عموماً یوں ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب دعویٰ ہوتا ہے اور اس کے ذیل میں جو روایات ذکر کی جاتی ہیں وہ اس دعوے کی دلیلیں ہوتی ہیں، عام طریقہ یہی ہے، لیکن امام بخاریؒ کے یہاں صرف یہی طریقہ نہیں ہے، بلکہ امام بخاریؒ نے تراجمِ ابواب کو نہایت معرکۃ الآراء بنا دیا ہے، ان کے یہاں تراجم بہت سے مقاصد کے لیے لائے گئے ہیں۔ اس کی پوری تفصیل پیچھے "مقدمۃ الکتاب" میں گذر چکی ہے۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

یہاں امام بخاریؒ نے جو ترجمہ قائم فرمایا ہے اس سے ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ پہلی وحی کے نزول کی کیفیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ غارِ حرا میں جو پہلی وحی "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ...." نازل ہوئی اس کے نزول کے وقت کیا کیفیات تھیں؟

---

(۴) یضاف إلی الجملة ثمانیة أسماء۔ کما فی مغنی ابن هشام۔: الزمان، وحیث، وآیة بمعنی علامة، وذو، ولدن، وریث، وقول، وقائل۔ کذا فی شرح القسطلانی (ج۱ ص۴۷)۔

(۵) أورد القاری فی شرح الشمائل علی هذا الأخیر أن التعداد فی عرف البلغاء إنما یکون لضبط العدد من غیر فصل بین أجزاء المعدود بشیء آخر، فضلاً عن إیراد الأحوال الکثیرة بین المعدودات" کذا فی "الأبواب والتراجم لصحیح البخاری" لشیخ الحدیث العلامة محمد زکریا الکاندهلوی رحمه الله (ص ۲۲)۔

مقصد ترجمۃ الباب پر اشکال

اگر ترجمۃ الباب کا یہی مقصد قرار دیں تو یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس باب میں چھ روایتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں سے صرف ایک روایت (جس میں غارِ حرا میں نزول وحی کا واقعہ مذکور ہے) کے علاوہ کسی روایت میں نزولِ وحیِ اوّل کی کیفیت مذکور نہیں ہے۔

لہذا ترجمۂ مذکورہ کے ذیل میں منقول ان احادیث کا تطابق ترجمۃ الباب کے ساتھ کس طرح ہوگا؟

اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں جو درج ذیل ہیں:۔

محمد بن اسماعیل تیمیؒ نے تو فرمایا کہ یہاں "کیف کان الوحی وبدؤہ" کا عنوان ہوتا تو بہتر ہوتا کیونکہ ان تمام احادیث میں بدء الوحی کی کیفیت سے تعرض نہیں ہے مطلق کیفیتِ وحی سے بحث ہے۔ (٦)

علّامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

علّامہ سندھیؒ نے فرمایا کہ ترجمۃ الباب میں "بدء" کی "اضافت" "وحی" کی طرف اضافتِ بیانیہ ہے، یعنی "کیف کان بدء أمر الدین والنبوۃ الذی ہوالوحی" مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کا نازل ہونا یہ امرِ دین اور مدارِ نبوت ورسالت ہے، اس لیے "وحی" کو "بدء" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (٧)

گویا اس صورت میں ترجمہ کی غرض وحی کی ابتدا بیان کرنا نہیں ہوگی بلکہ دین کی ابتدا بیان کرنا مقصود ہوگی کہ اللہ کے دین کی ابتدا کیسے ہوئی؟ اور اس کا مبدأ کیا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ دین کا مبدأ وحیِ خداوندی ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں احادیثِ باب کی ترجمۃ الباب سے مطابقت اور مناسبت میں کوئی اشکال نہیں رہتا۔ (٨)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کے یہ معنی ہیں کہ وحیِ متلوّ محفوظ یعنی قرآن

---

(٦) دیکھیے شرح کرمانی (ج ١ ص ١٣) وفتح الباری (ج ١ ص ٩) وعمدۃ القاری (ج ١ ص ١٣)، اس قول پر علامہ کرمانیؒ اور علّامہ عینیؒ دونوں نے رد کیا ہے۔

(٧) انظر حاشیۃ السندی علی البخاری (ج ١ ص ٦)۔

(٨) "الأبواب والتراجم" از حضرت علامہ محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ٢٧ و ٢٨)۔

کریم اور وحیِ غیر متلو جس کو حدیث کہا جاتا ہے، جو مسلمانوں کی زبان پر دائر ہے "کیف بدا؟ ومن أین جاء؟ ومن أی جهة وقع عندنا" یعنی یہ کہاں سے ظاہر ہوئی؟ کیسے اس کا وجود ہوا؟ اور ہم تک کیسے پہنچی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ہم تک ثقات علماء کے واسطے سے، ان کو صحابہؓ سے، ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، اور آپؐ کو اللہ کی طرف سے وحی کرنے سے پہنچی ہے۔ اور اللہ تعالی کا ان امور کے ساتھ آپ کی طرف وحی کرنا متواتر طریقہ سے ثابت ہے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ترجمہ میں "کیف" کا ذکر تنبیہ علی الفائدہ کے طور پر ہے۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وحی سے مراد صرف احادیث نبویہ ہوں اور "بدء" سے مراد "مبدا" ہو اور وہ اللہ تعالی ہیں۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ ان احادیث کا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں مبدا کیا ہے؟ روایاتِ باب سے معلوم ہوگیا کہ مبدا وحی اور فرشتے کے واسطے سے ہے، یعنی حضرت جبریل علیہ السلام اللہ تعالی کی طرف سے آپ پر وحی لیکر آئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی دونوں تقریروں کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ اس کا ظہور کیسے ہوا؟ اس کا مبدا کیا ہے؟ کہاں سے آئی؟ اور ہم تک کیسے پہنچی؟

اس طرح احادیث باب کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت بھی ظاہر ہوگئی۔ (۹)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کا جواب

حافظ عسقلانیؒ اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بدء الوحی سے امام بخاریؒ کا یہ مدّعا نہیں کہ فقط وحی کی ابتدا اور آغاز کو بیان کیا جائے، بلکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ذکر تو ابتدا کا ہوتا ہے لیکن مقصود کل ہوتا ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں باب آئے گا: "باب بدء الأذان" وہاں اذان کے جملہ متعلقات مذکور ہیں۔

اسی طرح یہاں اگرچہ "بدء" کا ذکر ہے لیکن امام بخاریؒ کی غرض فقط ابتداءِ وحی کی کیفیت کا بیان نہیں بلکہ مطلق وحی کی تمام کیفیات اور متعلقات کو بیان کرنا مقصود ہے۔

یا یوں کہیے کہ مجموعۂ احادیثِ باب سے ترجمۃ الباب کا ثابت ہوجانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ ہر حدیث ترجمۃ الباب کے لیے مثبت ہو۔ (۱۰)

حضرت شیخ الہند قدّس سرّہ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ میں واقع الفاظ "وحی"، "بدء" اور

(۹) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری (ص ۱۳ و ۱۴)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳) نیز دیکھیے الابواب والتراجم از حضرت مولانا کاندھلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۴)۔

"کیف" کو عام قرار دیں اس طرح کہ:۔

وحی عام ہے متلو ہو یا غیر متلو، وحی منامی ہو یا الہامی، فرشتہ اصل صورت میں آیا ہو یا بصورتِ بشر، وحی کے اندر تو یہ تعمیم ہوگی۔

دوسرا لفظ "بدء" ہے، اس میں بھی تعمیم ہوگی بدایت باعتبارِ مکان، کہ کس جگہ سے شروع ہوئی؟ بدایت باعتبارِ زمان، کس زمانے سے ابتدا ہوئی؟ بدایت باعتبارِ ماحول و احوال، کہ کن حالات میں ابتدا ہوئی؟ بدایت باعتبارِ صفات موحیٰ اِلیہ ومبعوث الیھم، کہ جس پر وحی نازل ہورہی تھی اس کی صفات کیا تھیں؟ اور جن کی طرف آپ کو بھیجا گیا ہے ان کی کیا صفات تھیں؟ لفظ "بدء" کے اندر اس طرح کی تعمیم مانیں گے۔

اسی طرح لفظ "کیف" ہے اس کے اندر بھی زمانی، مکانی، موحیٰ الیہ اور مبعوث الیھم کی تعمیم ہوگی۔

اس طرح ترجمہ کے اندر بڑی وسعت آجائے گی اور تمام احادیث کے ترجمۃ الباب پر انطباق میں کوئی مشکل پیش نہیں آئے گی کیونکہ تمام احادیث میں وحی کی کسی نہ کسی کیفیت اور حالت کا ذکر ہے۔ (۱۱)

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کی ایک اور تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات ارشاد فرمائی، انھوں نے فرمایا کہ یہاں امام بخاریؒ کا مقصد وہ نہیں جو ظاہراً سمجھ میں آتا ہے بلکہ اصل مقصود وحی کی عظمت، عصمت اور صدق کا اثبات ہے جو ترجمۃ الباب کا مدلول مطابقی تو نہیں البتہ مدلول التزامی ضرور ہے۔

آپ ماقبل کی تعمیم والی بات پیش نظر رکھیں اور آیت "اِنَّآ اَوْحَيْنَا...." بھی مدِنظر رکھیں تو عظمت کی طرف صاف اشارہ معلوم ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ "باب کیف کان بدء الوحی" جو کتاب الایمان سے پہلے لایا گیا ہے اس کو بمنزلۂ کبریٰ سمجھیں، اور کتاب الایمان سے شروع ہوکر آخر تک جتنی احادیث ہیں وہ بمنزلۂ صغریٰ ہیں چنانچہ اس طرح ملائیں گے: "ھذا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کتاب العلم۔ مثلاً۔ وحی" یہ صغریٰ ہوگیا۔ دوسرا مقدمہ ہوگا "وماکان وحیًا یجب العمل بہ لعظمۃ الوحی وحفظہ عن السھو والخلل" لہٰذا نتیجہ ہوگا: "فھذا الحدیث یجب العمل بہ"۔

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو ترجمہ قائم کیا ہے یہ وحی کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے قائم

---

(۱۱) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۴۳) وفضل الباری (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

کیا ہے تاکہ کتاب میں جو احادیث ذکر کی گئی ہیں ان پر عمل کے واجب ہونے کی طرف اشارہ ہوجائے ۔ وحی کی عظمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے اوپر عمل کا اہتمام کیا جائے ۔

وحی کی عظمت کا تو یہ حال تھا کہ آپ کو ابتدا میں یہ اندیشہ ہوا کہ شاید میں مرجاؤں، نیز نزولِ وحی کے وقت شدّت سرما میں آپ کو پسینہ آنے لگتا تھا، نزولِ وحی کے وقت اگر آپ سواری پر ہوتے تھے تو سواری بیٹھ جاتی تھی اگر کسی کے گھٹنے پر آپ کا گھٹنا ہوتا تو اس کو خیال ہوتا تھا کہ کہیں میری ہڈی چُور چُور نہ ہوجائے ۔

اور وحی کی عِصمت وحفاظت کے لیے کہ اس کا مبدا خداوند قدوس ، منتہیٰ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور واسطہ جبریل ہیں، ان تمام مراحل میں کہیں بھی خطا، سہو یا خلل کا امکان نہیں۔ اللہ تعالی نے اس کی حفاظت کا یہ انتظام فرمایا کہ اس بات کی کفالت اور ذمہ داری لی کہ آپ وحیِ الہی میں سے کوئی لفظ بھولیں گے نہیں۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ وحی اللہ کا کلام ہے ، اور معصوم عن الخطا ہے ، زیادتی اور کمی سے بالکل پاک ہے تو اس کے حجت اور مفترض الاطاعت ہونے میں کیا شبہہ رہتا ہے ؟! اِس باب کی تمام احادیث اس مدّعا کے اثبات کے لیے کافی شافی ہیں۔ (۱۲)

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت علامہ سید انور شاہ صاحب کشمیری قدس اللہ سرّہ فرماتے ہیں کہ یہاں ترجمۃ الباب سے ظاہری مفہوم یعنی جو وحی آپ پر سب سے پہلے غارِ حرا میں نازل ہوئی اس کا ذکر مقصود نہیں بلکہ مقصود یہ بتلانا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے رفعِ آسمانی کے بعد جو وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا تھا اب وہ سلسلہ دوبارہ چھ سو سال کی فترت کے بعد کیسے شروع ہوا؟ یعنی جنس وحی جو عرصۂ دراز سے مفقود تھی اب کس طرح وجود میں آئی اور اس کے ظہور کی سب سے پہلے کیا صورت ہوئی۔

غرضیکہ بدء الوحی سے وہ تمام سلسلۂ وحی مراد ہے جو تیئیس سال تک جاری رہا، اور اس مدّت میں جس قدر واقعات رونما ہوئے وہ سب بدایۃ الوحی میں داخل اور شامل ہوگئے ۔

امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اسی طرز پر متعدد ابواب قائم فرمائے ہیں جیسے ، بدء الخلق، بدء الحیض ، بدء الاذان وغیرہ۔ سو ان تمام مواضع میں بدء بمعنی بدایت رنہایت کے مقابل نہیں اور یہ مطلب

---

(۱۲) دیکھیے "الابواب والتراجم" از علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۶ و ۲۷)۔

نہیں کہ اِس باب میں تخلیقِ عالم یا اذان کا فقط ابتدائی حال بیان کیا جائے گا اور درمیانے اور آخری حصہ کے حال کو بیان نہیں کیا جائے گا، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو چیز پہلے موجود نہ تھی اب وہ کس طرح وجود میں آئی۔ مثلاً آیت "كَمَا بَدَأْنَآ اَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهٗ" (الأنبياء/۱۰۴) میں بدایت نہایت کے مقابل نہیں بلکہ آفرینشِ عالم کا آغاز بیان کرنا مقصود ہے جو پیدائش کے تمام مراحل و احوال کو شامل ہے اور مقصود یہ ہے کہ یہ عالم عدم سے وجود میں کیسے آیا۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے ان ابواب میں پیدائشِ عالم اور اذان وغیرہ کے تمام احوال کو بیان کیا ہے، فقط ابتدائی احوال کے بیان پر اکتفا نہیں کیا۔

اسی طرح سمجھو کہ بدء الوحی میں بدایت نہایت کے مقابل نہیں کہ فقط ابتدائے وحی کی کیفیت کو بیان کیا جائے اور درمیانی اور آخری کیفیت کو بیان نہ کیا جائے۔ بلکہ مقصود یہ بتلانا ہے کہ زمانۂ فترت کے بعد وحی کا سلسلہ کیسے شروع ہوا اور جنسِ وحی عدم کے بعد کس طرح وجود میں آئی، اور اس کے ظہور کا آغاز کس طرح ہوا۔ (۱۳)

تنبیہ

صحیح بخاری کے بعض نسخوں میں یہاں "بدءالوحی" کی جگہ "بدوّالوحی" ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ پر دونوں نسخوں کا مفہوم ایک ہی نکلتا ہے اور دونوں کا مآل ایک ہی ہوجاتا ہے۔ (۱۴)

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالی کی توجیہ

حضرت شیخ الحدیث صاحب نوّراللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں تیس ابواب اَصالۃً "کیف" سے شروع کیے ہیں جن میں سے بیس تو جلد اوّل میں ہیں اور دس جلدِ ثانی میں۔ اصالۃً کی قید سے ان ابواب کا اخراج مقصود ہے جن میں کیفیات کا ذکر تبعاً ہے اَصالۃً نہیں۔

حضرتؒ فرماتے ہیں کہ ان سارے ابواب میں سے اکثر مقامات پر کیفیات سے تعرض نہیں کیا گیا اس لیے غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصود اس طرح کے ابواب میں "کیف" کے مدخول میں اختلاف پر تنبیہ کرنا ہے، چاہے وہ اختلاف روایات میں ہو یا علماء میں۔ (۱۵)

---

(۱۳) دیکھیے "فیض الباری" وحاشیۂ "البدر الساری" (ج۱ص ۲ و ۳)۔

(۱۴) دیکھیے فیض الباری وحاشیہ "البدر الساری" (ج۱ص ۲ و ۳)۔

(۱۵) تعلیقات، علی لامع الدراری (ج۱ص ۴۸۶)۔

یہاں امام بخاریؒ نے جو روایتیں ذکر فرمائی ہیں ان میں اختلاف ظاہر ہے اس لیے کہ وحی کے آنے میں جو کیفیتیں روایاتِ باب سے معلوم ہوتی ہیں وہ مختلف ہیں چنانچہ بعض میں یہ ہے کہ خواب دیکھا، بعض میں یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں رونما ہوا، بعض میں وحی کے نزول کی کیفیت صلصلة الجرس کی شکل میں بیان کی گئی ہے۔

حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری کی رائے

مظاہرِ علوم سہارنپور کے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری نے فرمایا کہ امام بخاریؒ کا اس ترجمۃ الباب سے اصل مقصد تو یہ ثابت کرنا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اللہ پاک نے آپ پر ایسے ہی وحی نازل فرمائی جیسے دیگر انبیاء حضرت نوح علیہ السلام اور ان کے بعد دیگر انبیاء پر نازل فرمائی ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس کے ساتھ وحی اور اس کی ابتدائی کیفیت کی طرف بھی اشارہ فرما دیا ہے، یہ ابتداء زمان، مکان اور احوال سب کو عام ہے اور ابتدا آنی نہیں بلکہ ممتد ہے اور مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کے نزول کے ابتدائی احوال کیا ہیں؟ روایاتِ باب سے ان ابتدائی احوال کا پتہ چلتا ہے کہ پہلے آپ کو کچھ حالات نظر آئے، پھر فرشتہ آنے لگا، کبھی وہ فرشتہ انسانی شکل میں آتا تھا کبھی صلصلة الجرس کی شکل میں ہوتا تھا، رمضان میں اس کی آمد ہوئی ہے، نزولِ وحی کے وقت اس کے حفظ کا اہتمام فرماتے تھے کہ زبان اور ہونٹوں کو حرکت دیا کرتے تھے، آپ نے جب ابتداءً وحیِ الٰہی کا اظہار فرمایا تو آپ کی مخالفت کی گئی۔ اب اس تقریر پر ساری روایتیں ترجمہ کے مطابق ہوگئیں بس اتنی سی بات ہے کہ "بدء" سے ابتداء آنی نہیں بلکہ ابتداء ممتد زمانی مراد ہے۔ (١٦) علامہ کرمانیؒ کے کلام سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (١٧) واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب کے اجزاءِ تحلیلیہ کی تشریح

پیچھے لفظ "باب" کی کچھ تشریح گذر چکی ہے۔

دراصل "باب" کے معنیٰ مداخل الامکنہ کے ہیں، علم کے ایک طائفہ یا مجموعہ پر "باب" کا اطلاق اس طور پر ہے کہ جس طرح باب الدار کے ذریعہ آدمی دار میں داخل ہوجاتا ہے اسی طرح ایک پورا

(١٦) الابواب والتراجم شیخ الحدیث محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ٣٢)۔

(١٧) دیکھیے شرح کرمانی (ج ١ ص ١٥)۔

بابِ علم پڑھ لینے کے بعد آدمی علم کے اندر داخل ہوجاتا ہے اور اس میں جس طرح چاہتا ہے تصرّف کرتا ہے۔

امام راغب اصفہانیؒ نے لکھا ہے کہ "باب کذا" کے معنی "باب إلی کذا" کے ہیں، جیسے باب الدار، دخول إلی الدار کا ذریعہ ہے ایسے ہی باب الطہارۃ مثلاً مسائلِ طہارت میں دخول کا ذریعہ ہے۔ (۱۸) واللہ تعالی اعلم۔

لفظ "باب" سب سے پہلے تابعین کے دور میں شروع ہوا، چنانچہ امام شعبیؒ نے طلاق کی روایات کو ایک جگہ جمع کرکے ارشاد فرمایا "ھذا باب من الطلاق جسیم"۔ (۱۹)

"کیف"

لفظ "کیف" اسمِ استفہام ہے جو صدارتِ کلام کو چاہتا ہے اگر اس سے پہلے لفظ "باب" نہ ہو۔ جیسا کہ ابوذر اور اصیلی کی روایت میں ایسا ہی ہے۔ (۲۰) پھر تو کوئی اشکال نہیں اور اگر "باب" کا لفظ ہو۔ جیسا کہ باقی تمام نسخوں میں موجود ہے۔ (۲۱) اور مضاف بھی ہو تو پھر اشکال ہوتا ہے کہ "کیف" صدرِ کلام میں نہیں آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "کیف" اور دوسرے ادواتِ استفہام کے صدرِ کلام میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ جس کلام میں وہ مذکور ہیں اس کی ابتدا میں ہونگے، (۲۲) یہاں جملۂ استفہامیہ کے صدر میں "کیف" واقع ہے۔

بدء

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ دو طرح مروی ہے:

❶ بدء: بفتح الباء الموحدۃ، وسکون الدال، وآخرہ ھمزۃ۔

❷ بُدُوّ: بضمّ الباء والدال وتشدید الواو۔ بمعنی ظہور (۲۳)

---

(۱۸) المفردات فی غریب القرآن (ص ۶۴) لفظ "باب"۔ (۱۹) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔ (۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۲۲) شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۴۸)۔ (۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴)۔

علامہ عینیؒ نے بعض حضرات سے معنیٔ اول کے رجحان کا قول نقل کیا ہے اور دوسرے بعض حضرات سے معنیٔ ثانی کے رجحان کا۔ (۲۴)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "بدء" مہموز کو "بدو" پر راجح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ بخاری کے طرز کے مناسب یہی ہے کیونکہ امام بخاریؒ نے آگے "بدء الحیض"، "بدء الاذان" اور "بدء الخلق" کے تراجم منعقد کیے ہیں، اور ہر جگہ "بدء" مہموز ہے ہم نے اپنے مشائخ سے بھی مہموز ہی سنا ہے، نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض نسخوں میں "کیف کان ابتداء الوحی" واقع ہوا ہے۔ (۲۵)

علامہ عینیؒ نے قاضی عیاضؒ کی بات نقل کرکے فرمایا کہ جب "بدو" کی روایت موجود ہے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔ (۲۶)

بہرحال اگر یہاں "بدء" کا لفظ ہے پھر تو اس کا مفہوم واضح ہے اور "بدو" ہے تو اس کا مطلب۔ جیسا کہ ہم پیچھے حضرت کشمیری رحمہ اللہ کی توجیہ کے ذیل میں بیان کرچکے ہیں۔ یہ ہے کہ سلسلہ وحیِ تشریع جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد منقطع ہوگیا تھا کس طرح وجود میں آیا۔ واللہ اعلم

الوحی

وحی کے معنی لغت میں "الإعلام فی خفاء" کے آتے ہیں، (۲۷) یعنی چپکے سے بتا دینا، چنانچہ فرشتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اس طرح پیغامِ خداوندی پہنچا دیتا تھا کہ لوگوں کو پتہ بھی نہیں چلتا تھا۔

بعض حضرات کہتے ہیں وحی "الإشارة السریعة" کو کہتے ہیں، (۲۸) یعنی جلدی سے اشارہ کردینا اور بتا دینا، یہ بھی بالکل ظاہر ہے کیونکہ فرشتہ ایک آن میں آکر غیب کی باتیں بتا جاتا تھا۔

امام راغبؒ فرماتے ہیں "وذلک یکون بالکلام علی سبیل الرمز والتعریض، وقد یکون بصوت مجرّد عن الترکیب، وباشارة ببعض الجوارح، وبالکتابة" (۲۹)۔

لیکن اصطلاح میں وحی کا اطلاق صرف اس کلام پر ہوتا ہے جو اللہ کی طرف سے نازل ہو، خواہ بذریعہ فرشتہ یا کسی اور ذریعہ سے، اس میں اسبابِ ظاہری اور امورِ عادیہ کا دخل نہ ہو، یہ وحیِ نبوت ہے اور انبیاء کے

---

(۲۴) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴)۔ (۲۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔ (۲۶) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴)۔

(۲۷) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴)۔ (۲۸) المفردات فی غریب القرآن (ص ۵۱۵)۔

(۲۹) حوالہ بالا۔

ساتھ مخصوص ہے۔

اگر وحی بذریعۂ القاء فی القلب ہو تو اس کو وحیِ الہام کہتے ہیں جو اولیاء پر بھی ہوتی ہے اور اگر بذریعۂ خواب ہو تو اس کو "رؤیا صالحۃ" کہتے ہیں جو عام مؤمنین اور صالحین بھی دیکھتے ہیں۔ مگر عرفِ شرع میں جب لفظِ "وحی" کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے وحیِ نبوت ہی مراد ہوتی ہے، کشف، الہام اور رؤیائے صالحہ پر لغۃً "وحی" کا اطلاق ہوتا ہے اصطلاحاً نہیں۔ (۳۰)

وحی کی اقسام

امام ابوالقاسم السہیلی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۱ھ) نے "الروض الأنف" میں وحی کی سات صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔

❶ وحیِ منامی۔ کہ خواب میں وحی آئے، یہ صورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مذکور ہے، جو اسی باب کی تیسری حدیث ہے "أول مابدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي: الرؤيا الصالحة في النوم...."

❷ نفث فی الروع۔ کہ دل میں بات ڈال دی جائے، ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب...." (۳۱)

❸ صلصلۃ الجرس۔ گھنٹی کی آواز کی صورت میں وحی آئے، اس کی صورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مذکور ہے جو باب کی دوسری حدیث ہے "أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس۔"

❹ تمثّلِ ملک۔ یعنی فرشتہ کا انسانی صورت میں متمثّل ہوکر کلام کرنا، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث میں ذکر ہے "وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني"۔

❺ حضرت جبریل علیہ السلام کا اپنی اصلی صورت میں ظہور۔ چنانچہ حضرت جبریل علیہ السلام اس طرح نمودار ہوتے تھے کہ آپ کے چھ سو پر ہوتے ہیں اور ان سے جوہر و یاقوت ٹپک رہے ہیں۔ (۳۲)

❻ اللہ جلّ شانہ کا براہِ راست کلام فرمانا، خواہ بیداری میں ہو، جیسے لیلۃ المعراج میں ایسا ہی ہوا، یا

---

(۳۰) المفردات في غريب القرآن (ص ۵۱۵) و"الأبواب والتراجم" للکاندھلوی رحمہ اللہ (ص ۳)۔

(۳۱) "رواه أبونعيم في الحلية عن أبي أمامة الباهلي، والطبراني عنه أيضاً، ورواه ابن أبي الدنيا والحاكم عن ابن مسعود، ورواه البيهقي في المدخل، وقال: منقطع" كذا في فيض القدير للمناوي (ج۲ ص ۴۵۰ و ۴۵۱)۔

(۳۲) الروض الأنف (ج۱ ص ۱۵۴)۔

خواب میں جیسا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی شریف (۳۳) میں ہے "إني قمت من الليل فتوضأت وصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي حتى استثقلت، فاذا أنا بربي تبارك وتعالیٰ في أحسن صورة فقال: یا محمد، قلت: لبیک رب، قال: فیم یختصم الملأ الأعلیٰ؟...."

⑤ وحیِ اسرافیل۔ حضرت جبریل علیہ السلام سے پہلے حضرت اسرافیل علیہ السلام آپ کے پاس وحی لیکر آئے تھے۔ (۳۴)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نوّر اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک وحی کی کل چار قسمیں ہیں:۔

① اللہ تعالیٰ کا کلام من وراءِ حجاب سننا، جیسے موسیٰ علیہ السلام نے طُور پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں سنا تھا۔

② تلقّی بالقلب۔

③ خواب یعنی وحیِ منامی۔

④ فرشتہ کے ذریعہ وحی بھیجنا، خواہ وہ فرشتہ جبرئیل ہوں، اسرافیل ہوں یا کوئی اور، پھر جبریل کی آمد خواہ اپنی اصلی صورت وشکل میں ہو یا بصورتِ انسان۔

لیکن صاحبِ روح المعانی نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ "تلقی بالقلب" عام ہے، خواہ منام میں ہو یا بیداری میں۔ (۳۵) اس طرح وحی کی کل تین قسمیں رہ جاتی ہیں۔ ۱۔ تکلم بلاواسطہ ۲۔ تکلم بواسطۂ ملک ۳۔ تلقی بالقلب، خواب میں ہو یا بیداری میں۔

فقہاءِ احناف نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں، وحیِ ظاہر اور وحیِ باطن۔

وحیِ باطنی: نبی کا اجتہاد ہے جس پر نبی کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ (۳۶)

اور وحیِ ظاہری کی امام فخر الاسلام بزدویؒ نے تین قسمیں بیان کی ہیں۔

① فرشتے کا بالمشافہہ بیان کرنا۔

② بغیر بیان کے فرشتے کا واضح اشارہ کرنا جس کو "نفث فی الروع" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

③ الہام، یعنی فرشتے کے اشارے یا عبارت کے بغیر قلب میں القاء کردینا، لیکن نبی کو یقین ہوجاتا

---

(۳۳) ابواب التفسیر، باب ومن سورۃ صٓ، رقم (۳۲۳۵)۔

(۳۴) دیکھیے "الروض الأنف" (ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) فصل فی ذکر نزول جبریل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۵) روح المعانی (ج ۱۳ جزء ۲۵ ص ۵۴) در تفسیر آیت "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا...."

(۳۶) یہ فخر الاسلام بزدوی اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے، جبکہ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ اسے "مشابہ وحی" قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے شرح التحریر (ج ۳ ص ۲۹۵)۔

ہے کہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے ہے۔ (۳۷)

الہام کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ وحیِ ظاہر کی قسم ہے۔ جیسا کہ فخر الاسلام بزدویؒ فرماتے ہیں۔ یا وحیِ باطن میں داخل ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ سرخسیؒ کی رائے ہے۔ (۳۸)

شیخ قوام الدین اتقانیؒ شمس الائمہ سرخسیؒ کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں "مایثبت فی القلب بالإلهام لیس بظاهر بل هو باطن" (۳۹)

لیکن اگر وحی باطن کی تعریف "ماینال المقصود به بالتأمل فی الأحکام المنصوصة" ہو اور وحی ظاہر کی تعریف "ماینال المقصود به لا بالتأمل فیها" قرار دیں تو فخر الاسلام بزدویؒ کی بات راجح ہوگی۔ (۴۰)

باقی "تکلم فی لیلة الإسراء والمعراج" اور منام کا بزدویؒ وغیرہ نے ذکر نہیں کیا۔ علامہ ابن امیر الحاجؒ کی رائے یہ ہے کہ "تکلم فی لیلة الإسراء" وحیِ ظاہر اور منام وحیِ باطن میں داخل ہے۔ (۴۱)

کیا الہام حجت ہے؟

پیچھے ذکر ہوچکا ہے کہ الہام غیر انبیاء یعنی اولیاء کو بھی ہوتا ہے انبیاء کے الہام کے بارے میں تو طے ہے کہ وہ حجّت ہے۔

الہامِ اولیاء کے بارے میں البتہ اختلاف ہے:۔

ایک قول یہ ہے کہ احکام کے سلسلہ میں حجّت ہے، یہ قول بعض صوفیہ کی طرف منسوب ہے، بلکہ رافضیوں کے فرقۂ جعفریہ کے نزدیک تو اس کے سوا اور کچھ حجّت ہی نہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ الہام صاحبِ الہام کے حق میں تو حجّت ہے کسی اور پر نہیں، یعنی اس پر خود صاحبِ الہام کا عمل کرنا تو ضروری ہے دوسروں کو اس کی دعوت دینا جائز نہیں ہے۔ صاحبِ میزان نے اس قول کی نسبت جمہور علماء کی طرف ہے، امام سہروردیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام رازیؒ اور ابن الصبّاغ نے بھی اس قول پر اعتماد کیا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ نہ صاحب الہام پر حجّت ہے اور نہ کسی غیر پر، یہی قولِ مختار ہے، اس لیے کہ غیرِ نبی کے حق میں ایسی کوئی قطعی دلیل نہیں کہ یہ واقعی اللہ تعالی کی طرف سے ہے، نفسانی خیالات یا شیطانی

---

(۳۷) دیکھیے "اصول البزدوی" مطبوعہ مع شرح "کشف الاسرار" (ج۳ ص ۲۰۴) باب تقسیم السنة فی حق النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وشرح التحریر (ج۳ ص ۲۹۵)۔

(۳۸) شرح التحریر (ج۳ ص ۲۹۶)۔

(۳۹) حوالۂ بالا۔ (۴۰) حوالۂ بالا۔ (۴۱) حوالۂ بالا۔

وساوس نہیں ہیں۔ (۴۲) واللہ اعلم۔

امام حلیمیؒ نے وحی کی چھیالیس صورتیں ذکر کی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر حامل وحی کے اوصاف ہیں وہ سب مذکورہ صورتوں میں داخل ہیں۔ (۴۳)

الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

جب لفظ "رسول اللہ" علی الاطلاق بولا جاتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی مراد ہوتی ہے۔

"رسول" کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظِ رسول لغت میں پیغامبر اور قاصد کے معنی میں آتا ہے اصطلاحِ شریعت میں "رسول" اس شخص کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالی نے اپنے پیغامات پہنچانے کے لیے منتخب فرمالیا ہو اور پیغامات پہنچانے کا عہدہ اس کے سپرد فرمایا گیا ہو۔

رسالت ایک مخصوص رتبہ ہے جو اللہ تعالی اپنے بعض بندوں کو عطا فرماتے ہیں، یہ اللہ اور بندوں کے درمیان ایک سِفارت کا نام ہے جو اہلِ فہم وعقل کو ایسی باتوں پر متنبہ کرتی ہے جہاں تک ان کی عقل کی رسائی نہیں ہوتی یعنی اللہ تعالی کی صفات، معاد کے احوال، دین ودنیا کے مصالح، ایسے محرکات جو ہدایت کے باعث ہوں اور ایسے امور جو شبہات اور زندقہ کے لیے دافع ہوں۔

نبوت

نبی "نبأ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں خبر کے، چونکہ نبی اللہ کی طرف سے خبر دیتا ہے اس لیے اسے نبی کہا جاتا ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ نبوت بمعنی الارتفاع سے ماخوذ ہے، چونکہ نبوت کا مقام ایک بلند مقام ہے اس لیے نبی کہا گیا۔ (۴۴)

---

(۴۲) تفصیل کے لیے دیکھیے "التقریر والتحبیر شرح التحریر" لابن أمیر الحاج الحلبی (ج۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) المقالة الثالثة فی الأجتهاد وما یتبعه۔

(۴۳) فتح الباری (ج۱ ص ۲۰) شرح حدیث ثانی۔

(۴۴) کشاف اصطلاحات الفنون (ج۲ ص ۱۳۵۸) باب النون، فصل الهمزة، لفظ "النبی"۔

رسول اور نبی کے درمیان فرق

بعض حضرات کے نزدیک یہ دونوں ہم معنیٰ ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ (۴۵)

لیکن راجح یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَا اَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَّلَا نَبِیٍّ" (۴۶)۔

اس کے علاوہ جن احادیث میں انبیاء اور رسل کی تعداد میں فرق بیان کیا گیا ہے ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے۔

امام احمدؒ نے حضرت ابوذرؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ہے "قلت: يارسول الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قال: قلت: يارسول الله، كم الرسل من ذلك؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر، جم غفير كثير طيب۔"

اسی طرح حضرت ابوذرؓ ہی سے ابن مردویہؒ نے اپنی تفسیر میں روایت نقل کی ہے "قلت: يارسول الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قلت: يارسول الله، كم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير...."

یہی روایت ابن حبانؒ نے اپنی "صحیح" میں بھی نقل کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابو امامہؓ سے منقول ہے "يانبي الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جماغفيراً"

پہلی اور دوسری روایت میں "ابراہیم بن ہشام" ہے جو متکلم فیہ راوی ہے اسی راوی کی وجہ سے ابن الجوزیؒ نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔

جبکہ تیسری روایت میں معان بن رفاعہ، علی بن یزید اور قاسم ابوعبدالرحمن ہیں، یہ سب کے سب ضعیف ہیں۔ (۴۷)

ان کے علاوہ متعدد اور روایتیں بھی ہیں سب کے ملانے سے اتنا اندازہ تو ضرور ہوتا ہے کہ انبیاء اور رسل میں فرق ہے۔

رہا یہ سوال کہ ان کے درمیان کیا فرق ہے؟ سو اس سلسلے میں قرآن وحدیث کی کسی نص میں تو

---

(۴۵) كشاف اصطلاحات الفنون (ج ۱ ص ۵۸۴، باب الراء فصل اللام، لفظ "الرسالة")۔

(۴۶) سورۂ حج / ۵۲۔

(۴۷) مذکورہ روایتوں کے علاوہ مزید احادیث اور ان پر کلام کے لیے دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۸۵ و ۵۸۶) بذیل آیت "وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنٰهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ" (سورۂ نساء / ۱۶۴)۔

کوئی وضاحت نہیں البتہ علماء نے اپنی فہم کے اعتبار سے اور اپنی اپنی معلومات کے اعتبار سے فرق کیا ہے :۔

چنانچہ بعض کہتے ہیں کہ رسول مامور بالتبلیغ ہوتا ہے برخلاف نبی کے ۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ رسول پر حضرت جبریل علیہ السلام وحی لیکر نازل ہوتے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ رسول وہ ہے جس کو مخصوص شریعت دی گئی ہو سابق شریعت پر عمل کرنے کا حکم نہ دیا گیا ہو۔

ایک قول یہ ہے کہ رسول وہ ہے جس پر کتاب نازل کی گئی ہو۔ (۴۸)

بہرحال مشہور یہ ہے کہ رسول اس پیغمبر کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو اور نبی ہر پیغمبر کو کہتے ہیں چاہے اسے نئی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو، بلکہ وہ پہلی شریعت اور کسی رسول کا متبع ہو۔

اس تعریف پر اشکال اور اس کا دفعیہ

لیکن اس تعریف پر اشکال وارد ہوگا کہ یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ بہت سے پیغمبر ایسے ہیں جن کو جدید کتاب وشریعت نہیں دی گئی لیکن قرآن عزیز میں ان کو رسول فرمایا گیا، مثلاً حضرت اسماعیل علیہ السلام کے متعلق ارشادِ ربانی ہے "وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِسْمٰعِيْلَ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" (۴۹) حالانکہ ان کو کوئی نئی شریعت، نئی کتاب یا کوئی صحیفہ نہیں دیا گیا بلکہ وہ ملتِ ابراہیمی ہی کی اتباع اور تبلیغ کرتے رہے ۔ اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں مؤمنِ آل فرعون کا قول قرآن کریم میں ہے "وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوْسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِيْ شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُمْ بِهٖ حَتّٰى اِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَّبْعَثَ اللّٰهُ مِنْۢ بَعْدِهٖ رَسُوْلًا" (۵۰) حضرت یوسف علیہ السلام کو بھی کوئی نئی شریعت یا کتاب عطا نہیں ہوئی تھی۔ لہذا یہ حضرات رسول کی تعریف سے نکل گئے ، حالانکہ قرآن کریم کی تصریح کے مطابق یہ حضرات رسول ہیں۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل نبی ورسول کی تعریف اس طرح کی جائیگی کہ "اللہ تعالی کی طرف سے جو لوگ مخلوق کی ہدایت و رہبری اور اصلاح کے لیے مقرر کردیے جائیں اگر نیا دین وشریعت اور نئی کتاب عطا کی گئی ہو یا کسی کافر قوم کی ہدایت واصلاح کے لیے مبعوث ہوں تو رسول ہیں ورنہ نبی۔

---

(۴۸) تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو "کشاف اصطلاحات الفنون" (ج ۱ ص ۵۸۴) باب الراء المہملۃ، فصل اللام "الرسالۃ"۔

(۴۹) سورۂ مریم / ۵۴۔

(۵۰) المومن / ۳۴۔

حضرت اسماعیل علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کی اتباع اور تبلیغ کرتے رہے ان کو کتاب نہیں ملی، صحف ابراہیم ہی کی اشاعت کرتے رہے لیکن قبیلۂ جُرہم کافر تھا، ان کی تبلیغ وارشاد پر مامور تھے، اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کے متبع تھے لیکن مصر کی کافر قوم کی جانب مبعوث تھے اس لیے رسول ہوئے۔ واللہ اعلم بالصواب

وقول اللہ عز وجل

"قول" کو مرفوع بھی پڑھا جاسکتا ہے اور مجرور بھی۔

مرفوع ہونے کی صورت میں یا تو اس کو مبتدا قرار دینگے اور اس کی خبر مذکورہ آیت "اِنَّآ اَوْحَیْنَا...." ہوگی۔ یا فعل محذوف کے لیے فاعل قرار دینگے، تقدیری عبارت یوں ہوگی "ویدل علیہ قول اللہ...." یا اس کو تو مبتدا ہی قرار دینگے البتہ خبر محذوف ہوگی، أي: "وفیہ قول اللہ...." یعنی "فی إثبات ماترجمت بہ قول اللہ عزوجل" ان تمام صورتوں میں "باب" پر تنوین پڑھیں گے۔

مجرور ہونے کی صورت میں اس کا عطف لفظ "باب" کے مضاف الیہ واقع ہونے والے جملہ پر ہوگا، اور مطلب ہوگا "وباب معنی قول اللہ عزوجل" اس صورت میں "باب" پر تنوین نہیں پڑھیں گے۔

قاضی عیاضؒ کہتے ہیں کہ یہ "کیف" کے تحت داخل نہیں ہوسکتا "لأن قول اللہ لا یکیف"، اس لیے کہ کیفیت تو اَعراض کی قبیل سے ہے اور اعراض کا حلول محدثات میں ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے ساتھ حلولِ حوادث سے منزہ ہیں۔ (۵۱)

"اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِہٖ"

امام بخاریؒ کی عادت ہے کہ وہ اپنے دعوے کو جس طرح احادیثِ نبویہ سے ثابت کرتے ہیں اسی طرح جہاں تک ممکن ہوسکے قرآن کریم سے بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں چونکہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور ان پر اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوئی ہے تو اس دعوے پر انھوں نے قرآن کریم سے دلیل پیش کی "اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِہٖ" یعنی اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے آپ پر ویسی ہی وحی نازل کی جیسی نوح علیہ السلام اور ان کے بعد دیگر انبیاء پر نازل کی، تو جیسے نوح علیہ السلام اور دیگر انبیاء نبی تھے اور ہوئے اسی طرح آپ بھی اللہ

(۵۱) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

کے نبی ہوگئے ۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وحی اللہ کی سنتِ قدیمہ ہے اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، آپ پر جو وحی آتی تھی وہ وحیِ الہام نہیں تھی بلکہ وحیِ رسالت تھی۔

درحقیقت کسی نبی کی نبوت کو جاننے کے لیے ایک صورت یہ اختیار کی جاتی ہے کہ انبیاءِ سابقین کے احوال پر ان کے احوال کو منطبق کرکے دیکھا جائے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام تشریف لائے ، حضرت ابراہیم علیہ السلام تشریف لائے اور ان کے بعد بہت سارے انبیاء مبعوث ہوئے ۔ تو ان تمام حضرات کے احوال پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کو منطبق کیا جائے ، اگر منطبق ہوں تو آپ کی نبوت کو تسلیم کیا جائے گا اور اگر منطبق نہ ہوں تو رد کردیا جائے گا۔

پھر اس آیت میں غور کیجیے "اِنَّا اَوحَینا اِلَیک کما اَوحَینا اِلی نوح وَّالنَّبِیّین مِن بعدہ" اس میں "اِن" حرفِ تحقیق ہے اور پھر جملۂ اسمیہ ہے جو استمرار اور ثبوت پر دال ہے اور ضمیر بھی جمع متکلم کی لائی گئی ہے اور مسندِ فعلی پر مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے ، ان تمام باتوں سے کلام کے اندر قوت پیدا ہوگئی ہے اور کلام نہایت موکد ہوگیا ہے ۔ اور اب مطلب یہ ہوگیا کہ یقیناً ہم نے آپ کی طرف بعینہ اسی طرح وحی بھیجی جس طرح نوح علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کی طرف وحی بھیجی تھی۔

پھر آخر میں فرمایا "وَکلَّم اللّٰہ موسیٰ تکلیماً" اللہ تبارک وتعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کلام فرمایا تھا، آپ کے ساتھ بھی کلام فرمایا۔ اس طرح آپ کے حالات دوسرے انبیاء کے حالات کے ساتھ منطبق ہوگئے ۔

البتہ یہ اللہ کی حکمت اور مصلحت ہے کہ کہیں وہ کتاب نازل فرماتے ہیں، کہیں وہ الہام اور القاء فی القلب کے ذریعہ وحی اتارتے ہیں اور کہیں وہ مَلک یعنی فرشتے کو وحی کے ساتھ بھیجتے ہیں۔ لہذا یہودیوں کا یہ کہنا کہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد کسی پر کتاب نازل نہیں ہوئی، یا یہ کہنا کہ نبوت کے لیے کتاب ہی کا نزول ضروری ہے یہ بات قابلِ تسلیم نہیں۔

آیت میں تشبیہ کی نوعیت

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ اس میں جو یہ فرمایا گیا ہے "اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِہٖ" یہ تشبیہ یا تو تمام صفاتِ وحی میں ہے ، یعنی جیسے دوسرے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام پر وحی نازل ہوتی تھی، ان ہی اوصاف کے ساتھ آپ پر بھی وحی نازل کی گئی اور یا یہ تشبیہ اولِ امر کے اندر ہے یعنی جیسے دیگر انبیاء علیہم السلام پر ابتدا میں وحی خواب میں نازل ہوتی تھی آپ کی وحی کی ابتدا بھی خواب سے ہوئی، چنانچہ

ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں بسندِ حسن حضرت علقمہ بن قیسؒ سے نقل کیا ہے "إن أول مایؤتی به الأنبیاء فی المنام حتی تهدأ قلوبهم ثم ینزل الوحی بعدُ فی الیقظة" (۵۲)

آیت کو ذکر کرنے کا مقصد

پیچھے ہم ذکر کرچکے ہیں کہ امام بخاریؒ اپنے مقصد پر جس طرح احادیث سے استدلال کرتے ہیں اسی طرح آیاتِ قرآنیہ بھی اس غرض کے لیے لاتے ہیں، اور یہ کہ یہاں امام صاحبؒ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور آپ پر نازل ہونے والی وحی کی حقانیت کو ثابت فرما رہے ہیں۔

اس کے ساتھ اب یہ بھی سمجھ لیجیے کہ امام بخاریؒ اس آیت کے ذریعہ وحی کی عظمت کو بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں بایں طور کہ یہ وحی عقل انسانی کا کرشمہ نہیں، یہ وحی علم انسانی کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ وحی اللہ سبحانہ وتعالی کا پیغام ہے اور اس کا کلام ہے جو صاحبِ عظمت وجبروت ہے، وہ خلق کی ہدایت کے لیے شروع سے وحی بھیجتے رہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھی اُسی صاحبِ عظمت وجبروت ذات نے وحی بھیجی ہے لہذا اس وحی کی عظمت کو تسلیم کرو اور اس کی اتباع اور پیروی کرو۔

ایک آیت میں ارشاد خداوندی ہے "یَا أَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَکُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّکُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَیْکُمْ نُورًا مُّبِینًا" (۱) یہاں وحیِ ربانی کو حجتِ قویہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ برہان حجتِ قویہ کو کہتے ہیں، پھر یہاں "نور" کے ساتھ جو خود مبین ہوتا ہے "مبین" کی صفت بڑھائی گئی، یہ محض اس کی عظمت وفخامت کے اظہار کے لیے ہے۔

بہرحال یہاں امام بخاریؒ نے یہ آیت ذکر کی ہے اور ان کا مدّعا حدیثِ رسول اور وحیِ الٰہی کی عظمت واہمیت کو ثابت کرنا ہے آیتِ مذکورہ اس مدّعا پر مکمل دلالت کررہی ہے۔

آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی وجہ

حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کے سلسلہ میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ شارحین نے اس کے دو جواب دیے ہیں:۔

❶ بعض علماء نے کہا ہے کہ نوح علیہ السلام کی تخصیص اس لیے کی گئی ہے کیونکہ وہ پہلے صاحبِ شریعت نبی تھے، جبکہ آدم علیہ السلام، شیث علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام نبی تو تھے، رسول نہ تھے۔

---

(۵۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

(۱) سورۃ النساء / ۱۷۵۔

❷ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نوح علیہ السلام وہ پیغمبر ہیں جن کی وحی کو نہ ماننے کی وجہ سے قوم پر عذاب آیا، جبکہ اس سے پہلے کسی پر عذاب نہیں آیا تھا۔ گویا حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر فرما کر قریش کو تنبیہ کی گئی ہے کہ اگر تم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کی مخالفت کی تو جس طرح نوح علیہ الصلاۃ والسلام کی قوم پر عذاب آیا تھا تم پر بھی عذاب آئے گا۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ علماء نے اگرچہ یہ دو توجیہات کی ہیں لیکن دونوں قابلِ نظر ہیں:۔

پہلے جواب میں یہ خرابی ہے کہ یہ بات درست نہیں کہ نوح علیہ السلام ہی پہلے نبی مشرع ہیں بلکہ حضرت آدم علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جن کو ان کی اولاد کی طرف شریعت دیکر بھیجا گیا۔ پھر حضرت آدم علیہ السلام کے بعد تمامتر ذمہ داری حضرت شیث علیہ السلام نے اٹھائی، چنانچہ وہ بھی نبیِ مرسل تھے، پھر حضرت ادریس علیہ السلام کو قابیل کی اولاد کی طرف مبعوث کیا گیا، بعد میں ان کو آسمان میں اٹھالیا گیا۔

دوسرے جواب کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ بات بھی صحیح نہیں کہ سب سے پہلے عذاب حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر آیا تھا بلکہ قابیل نے جب ہابیل کو قتل کیا تھا تو حضرت شیث علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی وصیت کے مطابق قابیل کو سزا دی تھی چنانچہ گرفتار کرکے زنجیر میں جکڑ کے رکھا تھا، پھر زندان ہی میں حالتِ کفر پر مرگیا تھا، گویا عذاب حضرت نوح علیہ السلام سے پہلے سے موجود تھا۔ لہذا یہ دونوں توجیہیں درست نہیں قرار دی جاسکتیں۔

اس کے بعد علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص آدم ثانی ہونے کی بنا پر کی گئی ہے یعنی جب قوم نے حضرت نوح علیہ السلام کی مخالفت کی تھی، تو طوفان کی شکل میں ان پر عذاب آیا تھا، اس میں سارے لوگ ہلاک ہوگئے تھے، ابنِ اسحاقؒ کے قول کے مطابق عورتوں کے علاوہ صرف دس آدمی باقی بچے تھے جو حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی میں سوار تھے، مقاتلؒ نے کہا کہ کل بہتّر نفوس تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کل اسّی افراد تھے۔ ان میں حضرت نوح علیہ السلام کے تین بیٹے سام، حام اور یافث بھی تھے، طوفان کے بعد ان تینوں کے علاوہ باقی لوگ بھی انتقال کر گئے اور ان کی کوئی نسل نہیں چلی جبکہ ان تینوں کی آگے جاکے نسل چلی اور دنیا پھر آباد ہوئی، اس طرح حضرت نوح علیہ السلام حضرت آدم علیہ السلام کے بعد دوبارہ دنیا کو آباد کرنے کا سبب بنے، اس لیے ان کو آدم ثانی کہا جاتا ہے۔ اسی حیثیت سے ان کی یہاں تخصیص کی گئی ہے۔ (۲)

---

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶) بیان التفسیر۔

علّامہ عینی رحمہ اللہ کے قول پر اشکال

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر آدمِ ثانی ہونے کی وجہ سے حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی گئی ہے تو پھر آدمِ اول ہی کا ذکر کردیا جاتا، ان کے ذکر سے کیوں اِعراض کیا گیا؟ ثانی تو اول کے بعد ہوتا ہے لہذا اول کا ذکر یہاں اولیٰ تھا۔

پھر علّامہ عینیؒ کا یہ فرمانا کہ حضرت آدم علیہ السلام بھی رسول تھے یہ صحیح نہیں کیونکہ امام بخاریؒ نے "کتاب الانبیاء" میں حدیثِ شفاعت ذکر کی ہے، اس میں ہے کہ شفاعت کی درخواست کے لیے لوگ حضرت نوح علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور کہیں گے: "یا نوح إنک أول الرسل إلی أھل الأرض وسماک اللہ عبداً شکوراً...." (۳)

اسی طریقہ سے کتاب الرقاق میں حدیثِ شفاعت کے ذیل میں حضرت آدم علیہ السلام کا قول منقول ہے "ایتوا نوحاً أول رسول بعثہ اللہ...." (۴) ان دونوں حدیثوں کی روشنی میں حضرت آدم علیہ السلام کو "رسول" یا "اول الرسل" قرار دینا درست نہیں۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ بخاری ہی میں ایسی روایت بھی موجود ہے جس میں حضرت نوح علیہ السلام کو "اوّل نبی" قرار دیا گیا ہے چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے "ولکن ائتوا نوحاً أول نبی بعثہ اللہ تعالی إلی أھل الأرض" (۵) یہاں دو اشکال ہیں:۔

ایک اشکال یہ کہ چونکہ حضرت نوح علیہ السلام اِس حدیث کی رُو سے "اوّل نبی" ہیں لہذا لازم آتا ہے کہ ان سے پہلے جو حضرت آدم علیہ السلام، حضرت شیث علیہ السلام اور حضرت ادریس علیہ السلام گذرے وہ نبی نہیں تھے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ اِس حدیث میں آپ کو "اول نبی" قرار دیا گیا ہے جبکہ اس سے پہلے جو حدیثیں ذکر کی گئیں ان سے "اول رسول" ہونا سمجھ میں آتا تھا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "أول نبی بعثہ اللہ تعالی" سے مراد ہے "أول نبی بعثہ اللہ تعالی بعد الطوفان" یعنی طوفان کے بعد جو سب سے پہلے نبی مبعوث ہوئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ لہذا ان کو اولیت اس حیثیت سے حاصل ہے، حضرت آدم علیہ السلام، حضرت شیث علیہ السلام اور حضرت ادریس علیہم السلام کی نبوت سے انکار نہیں۔

---

(۳) بخاری شریف (ج ۱ ص ۴۷۰) کتاب الأنبیاء، باب قول اللہ عزوجل: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...."۔

(۴) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۷۱) کتاب الرقاق، باب صفۃ الجنۃ والنار۔

(۵) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۸) کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی: "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "أول نبی بعثہ اللہ" سے مراد "أول نبی بعثہ اللہ إلیٰ قوم عوقبوا وعذبوا لعدم الإیمان بہ" یعنی وہ پہلے نبی ہیں جن کی قوم کو ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب دیا گیا، حضرت آدم، حضرت شیث اور حضرت ادریس علیہم السلام کی قوموں کو عذاب نہیں دیا گیا۔ اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

ایک بات علامہ عینیؒ نے یہ فرمائی تھی کہ عدم ایمان کی وجہ سے سب سے پہلے عذاب قومِ نوح کو نہیں دیا گیا تھا بلکہ حضرت شیث علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی وصیت کے مطابق قابیل کو گرفتار کر کے سزا دی اور وہ حالتِ کفر میں مرا۔

یہاں کئی باتیں محل نظر ہیں:۔

اگر قابیل کو سزا دی گئی تھی تو حضرت آدم علیہ السلام نے خود کیوں نہیں دی؟ حضرت شیث علیہ السلام کو حکم دینے کی کیا وجہ ہے ؟

دوسری بات یہ کہ اگر قابیل کو سزا دی گئی ہو تو یہ ایک شخصی معاملہ ہے، جبکہ یہاں پوری قوم کی بات ہورہی ہے حضرت آدم، حضرت شیث اور حضرت ادریس علیہم السلام کے زمانے میں ایمان نہ لانے کی وجہ سے قوم کو عذاب نہیں دیا گیا یہ خصوصیت حضرت نوح علیہ السلام ہی کی ہے کہ ان کی قوم پر ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب آیا۔ لہذا حضرت شیث علیہ السلام کے قابیل کو سزا دینے کا ذکر کرنا اس مقام پر درست نہیں کیونکہ ہماری گفتگو اس عذاب کے بارے میں ہے جو پوری قوم پر آیا ہو نہ کہ ایک شخص کو سزا دی گئی ہو۔

ایک اشکال یہ بھی لازم آتا ہے کہ علامہ عینیؒ نے فرمایا ہے کہ قابیل کا انتقال کفر پر ہوا، سو یہ بات بھی تسلیم نہیں کیونکہ اس نے قتلِ عمد کا ارتکاب کیا تھا، اور قتلِ عمد اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک یقیناً کفر نہیں۔

پھر اس کے علاوہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ کفر تو قابیل کی نسل میں چھ پشتوں کے بعد پیدا ہوا۔ (٦)

حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کے سلسلہ میں حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد

حضرت شیخ الہندؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ جس طرح ایک انسان پر طفولیت، جوانی اور پھر شیخوخت طاری ہوتی ہے اسی طرح عالم پر بھی یہ تینوں ادوار آتے ہیں۔

(٦) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳)۔

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام سے یہ دنیا شروع ہوئی، ان کے بعد حضرت شیث علیہ السلام تشریف لائے اور ان کے بعد حضرت ادریس علیہ السلام، یہ زمانہ گویا دورِ طفولیت تھا، جس طرح بچہ کو ابتدا میں چھوٹی چھوٹی باتیں، گفتگو کے آداب، نشست وبرخاست کے آداب اور معاشرت کے آداب سکھائے جاتے ہیں کوئی سخت حکم نہیں دیا جاتا، اسی طرح ان حضراتِ انبیاء کے دور میں وحی عموماً امورِ تکوینیہ سے متعلق ہوا کرتی تھی، امورِ تشریعیہ اور تکلیفیہ کا وجود تھا تو سہی لیکن بہت کم تھا۔

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے جنت میں پیدا ہونے والی تمام چیزوں کے بیج مہیا فرمائے، ان کی کاشت کا طریقہ بتایا، مکانات بنانے کے طریقے بتائے، کپڑا بُننے کا طریقہ سکھایا، اس طرح کی اور بہت سی چیزوں کی تعلیم دی۔

جب حضرت نوح علیہ السلام کا دور آیا تو شباب کا زمانہ شروع ہوگیا، جب شباب کا دور آتا ہے تو ذمہ داریاں بھی آتی ہیں اس لیے حضرت نوح علیہ السلام کے دور میں امورِ تکلیفیہ وتشریعیہ میں ترقی ہوئی، حضرت نوح علیہ السلام ایک طویل مدت تک قوم کی اصلاح کی کوشش کرتے رہے، وہ ان کو عزت و وقار اور اصولِ دین کی تعلیم دیتے تھے اور یہ حضرت نوح علیہ السلام کی توہین کرتے تھے، وہ انہیں شرافت اور عظمت کا درس دیتے تھے اور یہ ان کے ساتھ تمسخر اور استہزاء کے ساتھ پیش آتے تھے۔

حضرت نوح علیہ السلام نے انہیں توحید کی طرف دعوت دی تو انھوں نے آپ پر پتھراؤ کیا، اس صورتحال کا نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر اپنا عذاب نازل فرمایا۔

منشا یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ سے دورِ شباب شروع ہوا، امورِ تشریعیہ اور تکلیفیہ کی وحی کثرت کے ساتھ آئی، پھر اس وحی کی مخالفت کرنے پر قوم کو عذاب دیا گیا۔

یہ دورِ شباب حضرت نوح علیہ السلام سے شروع ہوکر حضرت ابراہیم علیہ السلام تک منتہی ہوا اور یہاں سے دورِ شیخوخت شروع ہوا۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دور سے علوم ومعارف کے جو چشمے پھوٹے اس سے پہلے نہیں تھے، حکماء اور فیلسوف حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد جس قدر پیدا ہوئے اس سے پہلے اس قدر پیدا نہیں ہوئے۔

بہرحال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ سے علوم میں ترقی ہوتی رہی، روحانیت ارتقائی منازل طے کرتی رہی، یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے علوم ومعارف اور روحانیت معراج کمال کو پہنچی۔

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ علوم کی تکمیل اور روحانیت کی معراج ہوئی تو ضروری ہوا کہ آپ میں ایسی اعلیٰ درجہ کی کامل صفات پیدا کی جائیں جو اس معراج سے مناسبت رکھتی ہوں۔

چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کلامی وحی عطا کی گئی جو انسانی علم کے ارتقاء کی آخری منزل ہے، اس سے اعلیٰ درجہ علم کا اور کوئی نہیں ہوسکتا، سرورِ کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کلامی وحی عطا کی گئی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرح صرف ایک مرتبہ نہیں بلکہ تسلسل کے ساتھ، اور پھر اس وحی میں ایسا وزن رکھا گیا کہ خود آپ پر جب وہ وحی آتی تھی تو آپ سردی کے زمانے میں پسینہ پسینہ ہوجاتے تھے، اگر آپ کا جسم مبارک کسی دوسرے آدمی کے جسم پر ہوتا تو وہ آدمی بھی اس وزن کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تھا اور وہ اس وزن کو سہار نہیں سکتا تھا۔

پھر اس کے اثرات اس قدر وسیع اور اس قدر گہرے تھے کہ کسی اور وحی کے اثرات اتنے وسیع اور گہرے نہیں ہوئے، صرف تیئیس سال کا عرصہ آپ کو عطا کیا گیا، جس میں سے تیرہ سال آپ نے مکہ مکرمہ میں گذارے جہاں ماحول انتہائی ناسازگار تھا، اس کے بعد پھر آپ نے اپنا مرکز تبدیل کیا اور آپ مدینہ منورہ تشریف لے گئے، مدینہ منورہ کا ابتدائی دور بھی خاصا الجھنوں کا دور تھا، صلحِ حدیبیہ سے کچھ اطمینان اور سہولت کی فضا پیدا ہوئی تو اس وحی کے اثرات پھیلے اور انھوں نے حیرت ناک وسعت اختیار کی، یعنی لوگ فوج در فوج اسلام میں داخل ہوئے اور پورا جزیرۃ العرب ان چار سالوں کے اندر اسلام کے زیرنگیں آگیا۔

پھر تیئیس سال بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تو وصال ہوگیا لیکن اس وحی کے اثرات نے ایشیا، یورپ بلکہ پوری دنیا کے تمام ممالک کو متاثر کیا، اور علم وحکمت اور معرفت کا سلسلہ آج تک وسعت پذیر ہے اور قیامت تک انشاء اللہ اس کے آثار پھیلتے جائیں گے۔

تو حضرت شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ اس تشبیہ میں دراصل اشارہ اس بات کی طرف کیا گیا ہے کہ جیسے حضرت نوح علیہ السلام کو وحی عطا کی گئی تھی اس میں تکلیفات اور تشریعات کا عنصر غالب تھا، اور قوم نے جب مخالفت کی تو اس پر عذاب کی وعید کے بعد عذاب نازل ہوا اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی جو بہت اعلیٰ وارفع اور اکمل ہے اس میں تشریعات غالب ہیں اگر ان کی مخالفت کی جائے گی تو اسی طریقہ سے عذاب میں گرفتار ہوگے جس طریقہ سے حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کو گرفتار کیا گیا تھا۔ (۷)

---

(۷) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۵۱ و ۵۲)۔

الحديث الأول

١ : حدثنا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللهِ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ : حدثنا سُفْيَانُ قَالَ : حدثنا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ : أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ : أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ يَقُولُ : سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ : (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا ، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ) .

[٥٤ : ٢٣٩٢ : ٣٦٨٥ : ٤٧٨٣ : ٦٣١١ : ٦٥٥٣].

قوله: حدثنا

یہاں یہ بات سمجھ لیجیے کہ سندِ حدیث میں جہاں "حدثنا" یا "اخبرنا" آجائے وہاں اس سے پہلے "بہ قال" پڑھا جاتا ہے جو "بالسند المتصل منا إلى الإمام الهمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين فى الحديث محمد بن إسمعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفى البخارى قال" کا مخفف ہے۔ بہتر یہ ہے کہ جب سبق شروع ہو تو ایک مرتبہ یہ پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں "وبہ قال" پر اکتفا کیا جائے۔

"حدثنا" اور "أخبرنا" میں فرق

"حدثنا" تحدیث سے ہے، تحدیث یہ ہے کہ استاذ بیان کرے اور شاگرد سنے۔

جبکہ "أخبرنا" "إخبار" سے ہے اور "إخبار" یہ ہے کہ شاگرد پڑھے اور استاذ سنے، اگر ایک جماعت کے سامنے استاذ پڑھتا ہے تو "حدثنا" کہیں گے اور اگر تنہا آدمی کے سامنے پڑھتا ہے تو "حدثنی" کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر جماعت کی موجودگی میں "قراءت" ہورہی ہے تو "أخبرنا" کہیں گے اور اگر قاری تنہا ہے تو وہ "أخبرنی" کہے گا ان طریقوں کا التزام مناسب ہے۔ (۸)

باقی رہی یہ بات کہ ان دونوں میں آیا مساوات ہے یا کسی کو کسی پر فضیلت حاصل ہے؟ سو اس کی بحث انشاء اللہ آگے "کتاب العلم" میں آئے گی۔

---

(۸) دیکھیے نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر (ص ۱۱۷ و ۱۱۸)۔ وقفو الأثر فی صفو علوم الأثر (ص ۱۱۲)۔

الحُمَیدی

یہ امام بخاریؒ کے استاذ ابوبکر عبداللہ بن الزبیر بن عیسی القرشی الاسدی الحمیدی المکی ہیں یہ امام شافعیؒ کے ہمعصر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے طلبِ حدیث کے ساتھی ہیں، امام شافعیؒ سے انھوں نے فقہ کا علم حاصل کیا، آپ کے ساتھ مصر کا سفر اختیار کیا، اور پھر جب آپ کا انتقال ہوگیا تو مکہ مکرمہ لوٹ آئے، ان کی وفات ۲۱۹ھ میں ہوئی۔ (۹) ان کی تصانیف میں سے "مسند الحمیدی" بہت مشہور ہے اور علامہ حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے ساتھ دو جلدوں میں شائع ہوچکی ہے۔

ان کے علاوہ ایک "حُمیدی" اور ہیں ان کا نام "ابوعبداللہ محمد بن ابی نصر فتوح الحمیدی الاندلسی" ہے، یہ پہلے والے حمیدی سے متاخر ہیں ان کی کتاب "الجمع بین الصحیحین" مشہور ہے جس میں انھوں نے "صحیحین" کی احادیث کو جمع کیا ہے۔ ان کی وفات ۴۸۸ھ میں ہوئی ہے۔ (۱۰)

ایک نکتہ

امام بخاریؒ کے یہاں بہت ہی لطیف اشارات ہوتے ہیں۔ یہاں بھی ایک عجیب لطیفہ ہے، وہ یہ کہ امام بخاریؒ نے سب سے پہلے امام حمیدیؒ کی روایت ذکر کی ہے، اور یہ قریشی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "قدموا قریشاً" (۱۱) اسی طرح آپ نے فرمایا "الأئمۃ من قریش" (۱۲) تو گویا آپ نے ان روایات کو پیش نظر رکھ کر اپنے استاذ حمیدیؒ کی روایت سے کتاب کا آغاز فرمایا۔

پھر یہ مکّی بھی ہیں جیسا کہ ان کے شیخ سفیان بن عُیینہ مکّی ہیں، اِس روایت کے بعد دوسری روایت "عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالک...." کے طریق سے مروی ہے اور امام مالکؒ مدنی ہیں، چونکہ اسلام کا ورود مکّہ مکرّمہ میں ہوا اور ظہور مدینہ طیبہ میں، ابتدا مکّہ مکرّمہ سے ہوئی اور اس کا فروغ مدینہ طیبہ میں ہوا گویا وحی کی پہلی منزل مکّہ مکرّمہ اور دوسری منزل مدینہ طیبہ ہے، اس لیے پہلی روایت مکّی اساتذہ سے اور دوسری روایت مدنی اساتذہ سے ذکر کی گئی۔

---

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۱۰)۔

(۱۰) دیکھیے کشف الظنون (ج۱ ص۵۹۹)۔

(۱۱) رواہ الطبرانی، وفیہ أبومعشر وحدیثہ حسن، وبقیۃ رجالہ رجال الصحیح، قالہ الہیثمی، انظر مجمع الزوائد (ج۱۰ ص۲۵) کتاب المناقب، باب فضائل قریش ـ وانظر أیضاً: "التلخیص الحبیر" (ج۲ ص ۳۶) کتاب صلاۃ الجماعۃ، رقم (۵۶۹)۔

(۱۲) رواہ أحمد فی مسندہ (ج۳ ص ۱۲۹ و ۱۸۳) من حدیث أنس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

پھر امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں پہلی جو سند ذکر کی ہے اس میں ان کے استاذ "حمیدی" ہیں اور کتاب کی آخری سند میں ان کے استاذ "احمد بن اشکاب" ہیں، دونوں کے ناموں میں "حمد" واقع ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام بخاریؒ کی اس کتاب میں اول تا آخر ہر شے محمود ہی محمود ہے، نیز اس طرف بھی اشارہ ہے کہ انسان اپنی ساری زندگی میں اللہ تعالی کی حمد و ثنا میں مشغول رہے تاآنکہ اس کا منتہیٰ جنت ہوجائے جو "دارالحمد" ہے جہاں لوگ "اَلْحَمْدُلِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ" کہیں گے۔ (۱۳)

حدثنا سفيان

یہ سفیان بن عیینہ بن میمون، ابو محمد الکوفی ہیں ان کی وفات ۱۹۸ھ میں ہوئی۔ (۱۴)

اسی نام کے دوسرے بزرگ سفیان بن سعید بن مسروق ثوریؒ ہیں، یہ ان سے متقدّم اور ان کے استاذ ہیں ان کی وفات ۱۶۱ھ میں ہوئی۔ (۱۵)

حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري

یہ یحیی بن سعید بن قیس بن عمرو الانصاری المدنی ہیں ان کے دادا قیس بن عمروؓ صحابی ہیں، اور یہ خود صغارِ تابعین میں سے ہیں۔ (۱۶) ابوذر کے نسخہ میں یہاں "حدثنا" کے بجائے "عن یحیی...." ہے۔ (۱۷)

أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي

محمد بن ابراہیم بن حارث بن خالد تیمی، اَوساطِ تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ (۱۸)

سَمِعَ علقمةَ بن وقاص الليثي

یہ کبارِ تابعین میں سے ہیں، حتی کہ بعض حضرات نے ان کو صحابی قرار دیا ہے، لیکن یہ بات درست نہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ کبارِ تابعین میں سے ہیں۔ (۱۹)

---

(۱۳) إشارة إلى قوله تعالى: "وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" (یونس/۱۰)۔

(۱۴) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۷)۔ (۱۵) دیکھیے خلاصة الخزرجی (ص ۱۴۵)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔ (۱۷) حوالۂ بالا۔ (۱۸) حوالۂ بالا۔ (۱۹) حوالۂ بالا۔

اس حدیث کے لطائف میں سے ایک بات یہ ہے کہ اِس میں تین تابعی مسلسل آئے ہیں، اور اگر علقمہ کی صحابیت ثابت ہوجائے تو اِس سند میں دو تابعی اور دو صحابی روایت کرنے والے ہوجائیں گے، "تابعی عن تابعی" اور "صحابی عن صحابی" ۔ (۲۰)

ایک دوسرا لطیفہ اس سند میں یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہاں وہ سارے الفاظِ اداء استعمال کئے ہیں جو محدثین میں متداول ہیں یعنی "تحدیث"، "إخبار"، "سماع" اور "عنعنہ" البتہ یہ عنعنہ ابوذر کی روایت کے پیش نظر ہے ۔ (۲۱)

سمعت عمر بن الخطاب

یہ ثانی الخلفاء الراشدین امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں، عشرۂ مبشرہ (یعنی وہ دس خوش نصیب حضرات جن کو ایک مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی خوشخبری دی) میں سے ہیں، آپ کے فضائل ومناقب بے شمار ہیں۔ (۲۲)

کیا امام بخاریؒ کے نزدیک صحتِ حدیث کے لیے ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری ہے؟

امام حاکمؒ نے فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں روایت نقل کرتے ہوئے یہ خیال رکھتے ہیں کہ وہ غریب نہ ہو یعنی اس میں کسی مرحلہ پر تفرّد نہ آنے پائے بلکہ ہر مرحلہ میں کم از کم دو راویوں کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ (۲۳)

لیکن بخاری شریف کی یہ پہلی روایت ہے، اِسی سے امام حاکم کے اِس خیال کی تردید ہوجاتی ہے، کیونکہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ متفرد ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کرنے میں علقمہ بن وقاصؒ متفرد ہیں، ان سے محمد بن ابراہیمؒ روایت کرتے ہیں، یہ بھی متفرد ہیں پھر یحیی بن سعیدؒ اپنے استاذ محمد بن ابراہیمؒ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں۔ البتہ یحیی بن سعیدؒ کے بعد اس میں رواۃ کی کثرت پیدا ہوگئی ہے ۔

---

(۲۰) حوالۂ بالا۔ (۲۱) حوالۂ بالا۔

(۲۲) ان کے حالات کے لیے دیکھیے الإصابۃ (ج۲ص ۵۱۸ و ۵۱۹)۔

(۲۳) دیکھیے شروط الأئمۃ الستۃ للمقدسی (ص ۷۱) وشروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی (ص ۶۳)۔

چنانچہ علامہ حازمیؒ اور حافظ محمد بن طاہر مقدسیؒ کے علاوہ اور بہت سے محققین نے حاکم کے قول کو رد کیا ہے، علامہ حازمیؒ نے تو "شروط الأئمة الخمسة" میں کافی مثالوں کے ذریعہ واضح کیا ہے کہ یہ شرط مقبول نہیں ہے۔ (۲۴)

بخاری شریف میں پہلی حدیث کی طرح اس کی آخری حدیث "کلمتان حبیبتان إلی الرحمٰن، ثقیلتان فی المیزان، خفیفتان علی اللسان: سبحان اللہ وبحمدہ سبحان اللہ العظیم" بھی غریب ہے، حالانکہ آپ جانتے ہیں کہ بخاری شریف کی تصنیف میں امام بخاریؒ نے کتنا کچھ اہتمام کیا، خصوصاً اس کی پہلی اور آخری حدیث کے درج کرنے میں کیا کچھ اہتمام نہ کیا ہوگا۔ اس کے باوجود یہ کہنا کہ امام بخاریؒ غریب روایت نقل نہیں کرتے، بالکل غلط ہے۔

یہیں سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ سند میں غرابت کا پایا جانا صحتِ حدیث کے لیے مضر نہیں، ایک حدیث غریب ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہوسکتی ہے۔

ایک لطیفہ

پھر یہاں ایک عجیب لطیفہ یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کی تصریح یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے انھوں نے یہ روایت منبر پر سنی، اگرچہ یہاں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی منبر پر یہ حدیث سنائی ہو لیکن امام بخاری نے یہ روایت اپنی کتاب میں مختلف مواقع میں نقل کی ہے، کتاب الحیل، باب فی ترک الحیل میں تصریح کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: یاأیہا الناس...."

یہاں "یا أیہا الناس" کا عنوان اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجمع میں یہ حدیث ارشاد فرمائی، لیکن اس کے باوجود آپ سے نقل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ متفرد ہیں۔ (۲۵)

پھر خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ منبر پر یہ حدیث روایت فرماتے ہیں لیکن ان سے روایت کرنے والے صرف حضرت علقمہؒ ہیں، پھر ان سے محمد بن ابراہیم تیمیؒ روایت کرنے میں متفرد ہیں اور آخر میں یحیی

---

(۲۴) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۷۵ تا ۷۷)۔

(۲۵) یعنی صحت کے ساتھ کسی اور سے مروی نہیں ہے، البتہ کچھ معلول طرق دارقطنیؒ اور ابن مندہؒ وغیرہ نے ذکر کیے ہیں جن کی رو سے یہ حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ چند دوسرے حضرات سے بھی مروی ہے۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱) واعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

بن سعید بھی منفرد ہیں۔ چنانچہ اس حدیث میں تفرّد کی امام ترمذی، نسائی، بزار، ابن السکن، حمزۃ الکنانی وغیرہ بہت سے حضرات نے تصریح کی ہے، (۲۶) حتی کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے یہ فرمادیا "ولا أعلم خلافاً بین أهل الحدیث فی أن هذا الخبر لم یصح مسنداً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلا من روایة عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔" (۲۷)

پھر بعض حضرات نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ متواتر نہیں ہے البتہ تواترِ معنوی ہے کیونکہ نیت اور اس کی اہمیت کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں۔ (۲۸)

البتہ یحیی بن سعیدؒ کے بعد اس میں تواتر پیدا ہوگیا ہے چنانچہ حافظ محمد بن علی بن سعید النقاشؒ کہتے ہیں کہ یحییؒ سے یہ روایت ڈھائی سو سندوں سے مروی ہے، حافظ ابوالقاسم ابن مندہؒ نے تین سو سے زائد نام گنوائے ہیں، حافظ ابو اسمٰعیل انصاری سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث یحیی بن سعید کے سات سو شاگردوں سے لکھی ہے۔ (۲۹)

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اِس تعداد کو مستبعد قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے طلبِ حدیث کے زمانے سے لیکر اب تک اس کے طُرق کا جو تتبع کیا اس کے نتیجہ میں مجھے سو طرق بھی پورے نہیں مل سکے، (۳۰) لہذا یہ مبالغہ پر محمول ہوگا۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ "مَن حَفِظَ حجةٌ علی من لم یحفظ" حافظؒ کو نہ ملنے کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ مزید طرق کا وجود ہی نہ ہو، بلکہ ممکن ہے کہ طریق موجود ہوں پر حافظؒ کو نہ ملے ہوں کیونکہ بہت سی کتابیں حافظؒ کے زمانہ سے پہلے ہی ضائع ہوچکی تھیں، نیز اور بہت سی کتابیں ایسی بھی تھیں جو ضائع تو نہیں ہوئیں لیکن حافظؒ تک نہیں پہنچیں۔ واللہ اعلم

حدیث کا ترجمۃ الباب سے انطباق

حدیث میں آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ امام بخاریؒ نے حدیث پوری نقل نہیں کی "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله" کا ٹکڑا یہاں حدیث سے غائب ہے۔ یہ بحث انشاء اللہ آگے آئے گی کہ اِس ٹکڑے کا یہاں ذکر کیوں نہیں ہے؟

---

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲۷) أعلام الحدیث للخطابی بتحقیق الدکتور محمد بن سعد بن عبدالرحمن آل سعود (ج ۱ ص ۱۱۰) الطبعة الأولی ۱۴۰۹ھ مطابق ۱۹۸۸م۔

(۲۸) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲۹) حوالۂ بالا۔ (۳۰) حوالۂ بالا۔

یہاں قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ اِس حدیث میں وحی یا بدء الوحی کا کوئی ذِکر نہیں، نہ تو اس کا "کیف کان بدء الوحی" سے کوئی ربط سمجھ میں آتا ہے اور نہ ہی آیت "إِنَّآ أَوْحَيْنَا.... الخ" سے کوئی تعلق واضح ہے ۔ تو پھر امام بخاریؒ نے اس کو یہاں کیوں ذکر کیا؟ اس سلسلہ میں کئی توجیہات منقول ہیں:۔

❶ بعض حضرات نے کہا کہ امام بخاریؒ نے یہاں یہ روایت بطورِ خطبہ درج کی ہے، چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو منبر پر خطبے میں ارشاد فرمایا تھا اس لیے امام بخاریؒ نے اس کو اپنی کتاب کا خطبہ بنادیا(۱)۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ بنانا مقصود ہوتا تو اس حدیث کو "باب...." سے پہلے ذکر کرتے، اس لیے کہ کتاب تو "باب کیف کان بدء الوحی...." سے شروع ہوگئی، یہ کونسا طریقہ ہے کہ کتاب شروع کر دی جائے اور بعد میں خطبہ لایا جائے ؟!

❷ بعض حضرات نے کہا کہ امام بخاریؒ دراصل تصحیحِ نیت کی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں اور ان کا منشا یہ ہے کہ پڑھنے والوں کو شروع ہی میں اپنی نیت درست کرلینی چاہیے (۲)

لیکن یہ بات بھی محل نظر ہے اس لیے کہ اصلاح نیت اور تصحیحِ نیت کی طرف توجہ دلانے کے واسطے بھی ضروری تھا کہ باب سے پہلے اس کو لایا جاتا۔

مشکوٰۃ شریف میں آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ وہاں "کتاب الإیمان" شروع کرنے سے پہلے "إنما الأعمال بالنیات...." والی حدیث لائی گئی ہے، یہاں بھی اگر باب سے پہلے اس حدیث کو ذکر کرتے تو ہم کہہ سکتے تھے کہ تصحیحِ نیت کی غرض سے یا بطورِ خطبہ اس کو درج کیا ہے ۔

❸ تیسرا جواب ـــ جو کہ ایک لطیف جواب ہے ـــ یہ ہے کہ حدیث میں ذکر ہے ہجرت کا، اور ترجمہ میں ذکر ہے "بدء الوحی" کا، کیونکہ حدیث میں ہے "إنما الأعمال بالنیات وإنما لامرئ مانویٰ، فمن کانت ہجرتہ إلیٰ دنیا یصیبها أو امرأة ینکحها فهجرته إلی ما هاجر إلیه" اور ترجمۃ الباب میں ہے "باب کیف کان بدء الوحی...." اب ہمیں "ہجرت" میں غور کرنا چاہیے :

"ہجرت" کے معنی ہوتے ہیں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، اور شرعی معنی اس کے ہیں معصیت سے طاعت کی طرف منتقل ہونا، حدیث میں ہے "المهاجر من هجر مانهى الله عنه" (۳)

(۱) تقریرِ بخاری شریف (ج۱ص ۷۷)

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده، رقم (۱۰)۔

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں سے منع فرمایا ان کو چھوڑ دینا "ہجرت" ہے اور چھوڑنے والا "مہاجر" ہے۔

مکّہ مکرّمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرنے کو جو فرض قرار دیا گیا تھا وہ اس لیے کہ مکّہ میں قیام اس وقت معصیت میں شمار ہوتا تھا، اُسے چھوڑ کر مدینہ طیبہ منتقل ہونا لازم ہوا۔

ہجرت کے جب یہ معنیٰ سمجھ میں آگئے تو اب سمجھیے کہ ہجرت دو ہیں:۔

ایک ہجرت وہ ہے جو آپ نے اپنے مکان سے غارِ حراء کی طرف کی، جس کا سلسلہ تقریباً چھ ماہ تک جاری رہا۔ آپ عبادت کے لیے، یادِ الٰہی میں مصروف رہنے کے لیے اپنے گھربار کو چھوڑ کر غارِ حراء تشریف لیجاتے تھے، وہاں کئی کئی دن آپ کا قیام ہوتا تھا، جب توشہ ختم ہوجاتا تو حضرت خدیجہؓ توشہ فراہم کرتیں۔

دوسری ہجرت وہ ہے جو آپ نے مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف کی۔

پہلی ہجرت نزولِ وحی اور بدایتِ وحی کا ذریعہ بنی اور دوسری ہجرت ظہورِ وحی اور فروغِ وحی کا ذریعہ ہوئی۔

یہاں امام بخاریؒ نے "ترجمہ" بدایتِ وحی کا قائم کیا ہے اور "ہجرت" کی حدیث نقل کی ہے، اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ بدایتِ وحی کا ذریعہ وہ ہجرت ہے جو آپ نے اپنے گھر سے غارِ حرا کی طرف کی، اب مناسبت میں کوئی خفاء نہیں کیونکہ بدایتِ وحی کا ترجمہ قائم کیا گیا ہے اور اس میں ہجرت کی حدیث ذکر کی گئی ہے جو بدء الوحی کا سبب ہے۔ (۴)

❹ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا کہ عمل کی دو جانبیں ہوتی ہیں، ایک ورود من اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مکلّف بنایا جانا اور دوسری جہت مکلّف سے اس کا صدور۔

پہلی شے یعنی اعمال کا ورود اور منجانب اللہ ان کا جو بندوں کو مکلّف بنایا جاتا ہے وہ وحی کے ذریعہ ہوتا ہے وحی ہی بتاتی ہے کہ فلاں عمل آپ پر واجب کردیا گیا ہے اس کا کرنا لازم ہے اور فلاں عمل آپ پر حرام اور ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ جبکہ افعال کے مکلفین سے صدور کے لیے نیت کی ضرورت پڑتی ہے کہ نماز پڑھیں تو نیت لازم، زکوٰۃ ادا کریں تو نیت لازم، اسی طرح روزے اور دیگر عباداتِ محضہ کا حال ہے۔

ثابت ہوا کہ ورودِ عمل بذریعۂ وحی ہوتا ہے اور صدورِ عمل بذریعۂ نیت۔ ترجمۃ الباب میں وحی کا ذکر ہے اور حدیث میں نیت کا، وحی عمل کی جانبِ اول ہے اور نیت جانبِ آخر۔ یعنی جب تک وحی کی رہنمائی نہ ہو تو کبھی نیک عمل سے واقف ہونا ممکن نہیں اور جب تک اس عمل کو کرتے وقت نیت درست نہ کرلیں اس وقت تک وہ عمل ناقابلِ قبول اور ناقابلِ اعتبار رہے گا۔

اب ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت بالکل واضح ہوگئی کیونکہ ترجمۃ الباب میں وحی کا ذکر ہے جو ورودِ اعمال کا مبدأ ہے اور حدیث میں "نیت" کا ذکر ہے جو صدورِ اعمال کا مبدأ ہے، عمل کا صدور نیت

---

(۴) دیکھیے امداد الباری (ج۲ ص ۴۳۲)۔

کے ذریعہ اور اس کا ورود وحی کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا مناسبت واضح ہے۔ (۵)

❺ بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث کو ترجمۃ الباب کے پہلے جزء "کیف کان بدء الوحی" سے مناسبت نہیں بلکہ دوسرے جزء یعنی آیت قرآنی "إِنَّا أَوْحَيْنَا....الخ" سے مناسبت ہے۔

یہ مناسبت اس طرح ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کے ذریعہ ایک ایسی وحی کی مثال پیش کی ہے جو تمام انبیاء علیہم السلام کو کی گئی، اور وہ ہے تصحیحِ نیت کی وحی، جس کی تمام انبیاءِ کرام کو تلقین کی گئی۔ (٦)

❻ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ کتاب وحی السنۃ کو بیان کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے، اس لیے امام بخاریؒ نے بدء الوحی سے اس کی ابتدا فرمائی، پھر چونکہ وحی میں اعمالِ شرعیہ کا بیان ہوتا ہے اس لیے "حدیثِ اعمال" سے اس کا آغاز کیا گیا۔ (۷)

❼ ایک توجیہ یہ ہے کہ جس طرح وحی اسرارِ الٰہیہ میں سے ایک سرّ ہے کہ اللہ تعالی اس کے لیے اپنے خاص بندوں کو منتخب فرماتے ہیں "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ" (۸) اور "اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ" (۹)۔ اسی طرح اخلاصِ نیت بھی سرّ من أسرار اللہ ہے، اس کے لیے بھی قلوب کا انتخاب ہوتا ہے تو جس طرح وحی اللہ تعالی اپنے منتخب بندوں کو عطا فرماتے ہیں اسی طرح اخلاص بھی اپنے محبوب بندوں کو عطا فرماتے ہیں، اس طرح "وحی" کے ترجمہ اور "إخلاص فی العمل" کی حدیث میں مناسبت ہوگئی۔

❽ ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ جس طرح وحی کی بنا پر انشراحِ صدر حاصل ہوتا ہے، علوم ربانی، اسرارِ الٰہی اور حقائقِ الٰہیہ منکشف ہوتے ہیں اسی طرح اخلاص کی وجہ سے شرحِ صدر نصیب ہوتا ہے اور علوم ومعارف کے چشمے پھوٹتے ہیں، جیسے حدیث میں آتا ہے "ماأخلص عبد للّٰه أربعین صباحاً إلا ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه" (۱۰) گویا ترجمہ وحی کا تھا اور حدیث اخلاص کی ہے اور دونوں میں مناسبت موجود ہے۔

---

(۵) دیکھیے فیض الباری (ج۱ص ۱۳) وجہ مناسبة الحدیث مع الترجمة۔

(٦) امداد الباری (ج۲ص ۴۳۲)۔

(۷) فتح الباری (ج۱ص ۱۱)۔

(۸) سورۂ انعام / ۱۲۴۔

(۹) سورۂ حج / ۷۵۔

(۱۰) الدر المنثور (ج۲ص ۲۳۷) تحت تفسیر قوله تعالی: "وَاَخْلَصُوْا دِيْنَهُمْ لِلّٰهِ"۔

❾ ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ دراصل وحی عمل کے لیے ہوتی ہے اور عمل کی درستی اور صحت کے لیے نیت شرط ہے، گویا ترجمہ میں وحی کا ذکر ہے جو بیانِ اعمال کے لیے ہوتی ہے اور حدیث میں اس اخلاص اور نیت کا ذکر ہے جو عمل کی درستی کے لیے شرط ہے۔ اس طرح دونوں میں مناسبت ہوجاتی ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ

❿ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے مناسبت کے سلسلہ میں عجیب بات ارشاد فرمائی، وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات تو متعین ہے کہ وحیِ تشریعی اور نبوت سے جن لوگوں کو سرفراز کیا جاتا ہے وہ اللہ تعالی کے منتخب بندے ہوتے ہیں: "اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ" (۱۱) اسی طرح فرمایا "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسٰلَتَهٗ" (۱۲) تو نبوت ایک عہدہ ہے کوئی ڈگری نہیں، عہدہ تو مالک جس کو دے اس کو ملتا ہے لیکن ڈگری ہر آدمی محنت، مشقت کرکے اور کوشش کرکے حاصل کرلیتا ہے۔

منصب وہبی ہوتا ہے اور ڈگری کسبی، چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے آدمیوں کو ایک ہی ڈگری حاصل ہوتی ہے لیکن عہدہ ان میں سے کسی ایک کو ملتا ہے کمشنر کے پاس جو ڈگری ہے وہ دوسروں کے پاس بھی ممکن ہے لیکن کمشنری کا عہدہ ایک کو دیا جاتا ہے ہر ایک کو نہیں۔

اسی طرح نبوت بھی ایک بڑا منصب اور عہدہ ہے جو کثرتِ ریاضت اور عبادت سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ لہذا معتزلہ اور متنبیِ قادیان کا یہ خیال کہ نبوت کسبی ہوا کرتی ہے بالکل غلط ہے، جس کی تکذیب مذکورہ نصوص کررہی ہیں۔

پھر جس طرح اس میں کوئی شک نہیں کہ نبوت وھبی ہوتی ہے اس میں بھی شک نہیں کہ جس شخص کو اللہ سبحانہ وتعالی نبوت عطا فرماتے ہیں اس کے اندر صفاتِ حمیدہ اور کمالاتِ انسانیہ بھی اعلیٰ درجہ کے ہوا کرتے ہیں، کسی خسیس یا گھٹیا آدمی کو نبی نہیں بنایا جاتا، جن کو یہ منصب عطا ہوتا ہے ان میں انسانیت کے ایسے اعلیٰ درجہ کے کمالات ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے دوسروں کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

سرورِ کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے نبوت سے سرفراز فرمایا اور ختم نبوّت کا تاج آپ کو پہنایا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دیانت اور شرافت مسلّمات میں سے تھی، آپ کی صداقت وامانت کی وجہ سے ہر شخص آپ کا احترام کرتا تھا۔ مگر جب آپ نے توحید کی طرف بلایا تو

---

(۱۱) سورة الحج /۷۵۔

وہی لوگ اور خود آپ کے خاندان کے لوگ آپ کے دشمن ہوگئے، آپ کو کربناک اذیتیں پہنچائی گئیں، آپ کو گلیوں کوچوں میں ستایا گیا، مجمعوں اور خلوتوں میں ایذائیں پہنچائی گئیں آپ کی عبادتوں میں رخنہ اندازی کی گئی، آپ کی دعوت الی التوحید میں رکاوٹیں پیدا کی گئیں۔

آپ قریشِ مکہ کی ایذا رسانیوں سے تنگ آکر طائف تشریف لے گئے، وہاں آپ نے لوگوں کو دعوت دی تو خون سے لہولہان کردیا، یہاں تک کہ حضرت جبریل علیہ السلام تشریف لائے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ کے تمام معاملات اللہ تعالی سن اور دیکھ رہے ہیں، یہ پہاڑوں سے متعلق فرشتے ہیں ان کو آپ حکم دیجیے۔ پھر "مَلَکُ الجبال" نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! اللہ تعالی نے مجھے آپ کے پاس بھیجا ہے آپ مجھے حکم کیجیے، اگر آپ چاہیں تو میں "اَخشبَین" کے درمیان ان کو پیس کے رکھ دوں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عظیم شفقت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے ان کو نیست ونابود کرنے کی اجازت نہیں دی۔ (۱۳) پھر مکہ مکرمہ تشریف لے گئے، اور وہاں سے مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کی اس تمام عرصہ میں کبھی آپ کی زبان پر حرفِ شکایت نہیں آیا۔ آپ کی عزت، جان اور مال کے دشمن آپ کو ہر وقت ستاتے رہے لیکن آپ نے تحمل اور صبر کو اختیار کیا۔

مدینہ منورہ ہجرت کرجانے کے بعد جنگ کا سلسلہ جاری ہوگیا، اور ہر دم ہنگامی حالت رہنے لگی۔ لیکن فتحِ مکہ کے موقعہ پر جب آپ نے اپنے اس دشمن کو مغلوب کیا، مکہ مکرمہ میں آپ کا اقتدار قائم ہوگیا، قریش کے سردار ایک ایک کرکے آپ کے سامنے صف بستہ کھڑے ہوگئے اور آپ کو ان پر مکمل قدرت حاصل ہوگئی، لیکن باوجود سزا پر قدرت کے آپ نے فرمایا "لاتثریب علیکم الیومْ اذھبوا فانتم الطلقاء" (*) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خُلقِ کریم کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہوگا وہ کس قدر عظیم اخلاص ہوگا جس کے نتیجہ میں یہ رحمت وشفقت جلوہ گر ہوئی اس اخلاص کی عظمت کا اندازہ لگانا ہماری استطاعت سے باہر ہے۔

خلاصہ یہ کہ بیشک نبوت وہبی ہوا کرتی ہے، کسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا، لیکن جس شخص کو نبوت عطا ہوتی ہے اس میں کمالات اور صفات اعلی درجہ کی ہونی چاہئیں۔ پھر یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ صفات اور کمالات میں سب سے بڑی صفت اور سب سے بڑا کمال "اخلاص" ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت اعلیٰ درجہ کا تھا۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالی اس عبارت کے ذریعہ اس بات کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ رسول اللہ

---

(۱۳) دیکھیے پورے واقعے کے لیے "البدایة والنهایة (ج ۲ ص ۱۳۷)۔

(*) دیکھیے زادالمعاد مع تعلیقات (ج ۳ ص ۴۰۸) فصل فی الفتح الأعظم۔

صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو وحی بھیجی گئی تھی اور جو نبوت آپ کو عطا کی گئی تھی وہ اس لیے کہ آپ میں نیتِ حسنہ اور اخلاص اعلیٰ درجہ کا موجود تھا روایت میں "إنما الأعمال بالنیات" کے اندر اسی اخلاص کی اہمیت پر زور دیا جارہا ہے اور اس کو حاصل کرنے کی تلقین فرمائی جارہی ہے ۔

گویا امام بخاریؒ اِس روایت کو لاکر دراصل یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نبوت اور اخلاص میں قریبی اور گہرا ربط ہے ، جس آدمی کو نبی بنایا جاتا ہے اس میں اخلاص بہت اعلیٰ درجہ کا ہوا کرتا ہے ۔ اس طرح حدیث کا ترجمۃ الباب کے ساتھ ربط واضح ہوجاتا ہے ۔ (۱۴)

حدیث "إنما الأعمال بالنیات" کی اہمیت

امام بخاریؒ نے اس حدیث کو سب سے پہلے درج کیا ہے کیونکہ علمائے اسلام کے نزدیک اس روایت کی صحت اور عظمت وجلالت متفق علیہ ہے ۔

حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ان احادیث میں داخل ہے جن پر اسلام کا مدار ہے ۔ (۱۵)

امام عبدالرحمن بن مہدیؒ فرماتے ہیں "من أراد أن یصنف کتاباً فلیبتدئ بهذا الحدیث" (١٦) ۔

امام خطابیؒ فرماتے ہیں "صدّر أبو عبدالله کتابه بحدیث النیة، وافتتح کلامه به، وهو حدیث کان المتقدمون من شیوخنا رحمهم الله یستحبون تقدیمه أمام کل شیء ینشأ ویبتدأ من أمور الدین لعموم الحاجة إلیه فی جمیع أنواعها ودخوله فی کل باب من أبوابها" (١٧)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں "إن هذا الحدیث یدخل فیه نصف العلم" اس کی توجیہ یہ ہے کہ اعمال کا تعلق یا جوارح سے ہوتا ہے اور یا دل سے ۔ جوارح سے متعلق ہوں تو بدنی عبادات اور قلب سے متعلق ہوں تو قلبی عبادات کہلائینگی ، اور ظاہر ہے کہ نیت کا تعلق قلب سے ہوتا ہے ۔ (۱۸)

امام شافعیؒ کے علاوہ اور دوسرے حضرات سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ حدیث "ثلث العلم" ہے ۔ اس کی توجیہ امام بیہقیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بندہ کا عمل جوارح سے متعلق ہوتا ہے یا زبان سے یا قلب سے ،

---

(۱۴) امداد الباری (ج۲ ص ۴۳۵)۔

(۱۵) کتاب الأذکار النواویة بشرح الفتوحات الربانیة (ج۱ ص ٦٣) فصل فی الأمر بالإخلاص.....

(١٦) کتاب الأذکار (ج۱ ص ٦٦)۔

(١٧) أعلام الحدیث للخطابی (ج۱ ص ١٠٦) آخر مقدمة المؤلف۔

(١٨) الفتوحات الربانیة علی الأذکار النواویة (ج۱ ص ٦٣)۔

قلب کا عمل "نیت" ہے جو ثلث ہے۔ (۱۹)

امام ابوداودؒ فرماتے ہیں کہ اسلام کا مدار چار احادیث پر ہے: (۲۰)

❶ "إنما الأعمال بالنيات...."

❷ "من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه" (۲۱)

❸ "الحلال بيّن و الحرام بيّن...." (۲۲)

❹ "إِزْهَدْ فى الدنيا يحبك الله...." (۲۳)

اسی کو طاہر بن مفوزؒ نے نظم میں بیان کیا ہے:۔

عمدة الدين عندنا كلمات

أربع من كلام خير البرية

"اتق الشبهات" و "ازهد" و "دع

ما لا يعنيک" و "اعملن بنية" (۲۴)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصولِ اسلام تین احادیث ہیں:۔

❶ حديث "إنما الأعمال بالنيات"

❷ "الحلال بيّن و الحرام بيّن...."

---

(۱۹) حوالۂ بالا۔

(۲۰) دیکھیے الفتوحات الربانیۃ (ج ۱ ص ۶۳) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲)۔ البتہ عمدۃ القاری میں چوتھی حدیث "ازهد فى الدنيا...." کی بجائے "لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه" مذکور ہے۔

(۲۱) أخرجه الترمذي فى جامعه، فى كتاب الزهد، باب (بلا ترجمة، بعد باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس) رقم ۲۳۱۷۔ وابن ماجه فى كتاب الفتن، باب كف اللسان فى الفتنة، رقم (۳۹۷٦)۔

(۲۲) أخرجه البخاري فى صحيحه، فى كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم (۵۲) وفى كتاب المساقاة، باب الحلال بيّن و الحرام بيّن، وبينهما مشتبهات، رقم (۲۰۵۱) ومسلم فى صحيحه، فى كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال و ترك الشبهات، رقم (۱۵۹۹) والنسائي فى سننه، فى كتاب البيوع، باب اجتناب الشبهات فى الكسب، والترمذي فى جامعه فى كتاب البيوع، باب ماجاء فى ترك الشبهات، رقم (۱۲۰۵) وابن ماجه فى سننه، فى كتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات، رقم (۳۹۸۴)۔

(۲۳) أخرجه ابن ماجه فى سننه، فى كتاب الزهد، باب الزهد فى الدنيا، رقم (۴۱۰۲)۔

(۲۴) عمدة القاري (ج ۱ ص ۲۲) و الفتوحات الربانية (ج ۱ ص ٦۴)۔

❷ "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه فهو رد" (٢٥)۔

شانِ ورودِ حدیث

امام طبرانیؒ نے سندِ صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سببِ ورود ذکر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے ام قیس نامی ایک خاتون کو پیغام نکاح دیا تو انھوں نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو تو نکاح ہوسکتا ہے، یہ شخص ہجرت کرکے مدینہ طیبہ پہنچے اور اُس خاتون سے نکاح کرلیا، ہم ان کو "مہاجر ام قیس" کہا کرتے تھے۔ (٢٦) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے یہ حدیث سنائی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابوطلحہؓ نے جب حضرت ام سلیمؓ (حضرت انسؓ کی والدہ) سے نکاح کے لیے کہا تھا تو حضرت ام سلیمؓ نے شرط لگائی تھی کہ اسلام لے آؤ تو نکاح ہوجائے گا، چنانچہ حضرت ابوطلحہؓ مسلمان ہوگئے تھے اس کے بعد نکاح بھی ہوگیا تھا۔ (٢٧)

اسلام کا معاملہ تو ہجرت سے بھی اہم اور اشرف ہے، آپ نے نکاح کے لیے ہجرت پر نکیر فرمائی اور "ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" ارشاد فرما کر آپ نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ لیکن حضرت ابوطلحہؓ کے اسلام کے سلسلہ میں آپ سے کوئی نکیر منقول نہیں، یہ بعید ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو علم نہ ہوا ہوگا اس لیے کہ ام سُلیم رضی اللہ عنہا کو آپؐ سے بڑی قربت حاصل تھی۔ (٢٨)

---

(٢٥) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جَوْر فالصلح مردود، رقم (٢٦٩٧) ومسلم في صحيحه في كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، رقم (١٧١٨)۔ وأبو داود في سننه في كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (٤٦٠٦) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه، رقم (١٤)۔

(٢٦) دیکھیے عمدة القاري (ج١ ص٢٨) بيان السبب والمورد۔

(٢٧) عن أنس قال: "تزوج أبوطلحة أم سليم، فكان صداق مابينهما الإسلام، أسلمتْ أم سليم قبل أبي طلحة فخطبها، فقالت: إني قد أسلمت، فإن أسلمتَ نكحتك، فأسلم فكان صداق مابينهما"۔

وعنه قال: "خطب أبوطلحة أم سليم، فقالت: والله مامثلك يا أباطلحة يُرَدّ، ولكنك رجل كافر، وأنا امرأة مسلمة، ولا يحل لي أن أتزوجك، فإن تُسلم فذاك مهري، ولا أسالك غيره، فأسْلَمَ...." دیکھیے سنن نسائی (ج٢ ص٨٥ و ٨٦) كتاب النكاح، باب التزويج على الإسلام۔

(٢٨) چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يزور أم سليم فتتحفه بالشيء تصنعه له" نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے "لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدخل بيتا غير بيت أم سليم إلا على أزواجه، فقيل له: فقال: إني أرحمها؛ قُتل أخوها وأبوها معي" دیکھیے الاصابۃ (ج٤ ص ٤٦١)۔

علماء نے فرمایا کہ اصل میں حضرت ابوطلحہؓ کا ارادہ مسلمان ہونے کا پہلے سے موجود تھا، چنانچہ وہ اسی طریقہ سے مسلمان ہوئے جس طرح عام طور پر لوگ علی وجہ البصیرۃ مسلمان ہوتے تھے، (۲۹) البتہ ساتھ ساتھ انھوں نے تزویجِ مباح یعنی جائز نکاح کی نیت بھی شامل کرلی۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک آدمی روزہ رکھتا ہے نیت اس کی روزہ رکھنے کی ہوتی ہے لیکن ساتھ ساتھ پرہیز کا بھی خیال کرلیتا ہے۔

یا ایک آدمی بیت اللہ کا طواف کرتا ہے، نیت اس کی طواف ہی کی ہوتی ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی ارادہ کرلیتا ہے کہ میرا مدیون جو طواف کررہا ہے اس کو بھی نگاہ میں رکھوں گا۔ تو جس طرح پرہیز کے خیال سے روزہ میں خلل نہیں پڑتا، اور "ملازمة الغریم" کے ارادہ سے طواف میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اسی طریقہ سے حضرت ابوطلحہؓ کے ارادۂ تزویجِ مباح کی وجہ سے ان کے اسلام میں کوئی خرابی لاحق نہیں ہوگی۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہی توجیہ آپ مہاجر اُمّ قیس کے سلسلہ میں بھی تو کرسکتے ہیں، لیکن آپ نے ایسی کوئی توجیہ نہیں کی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مہاجر ام قیس کے سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے "ومن کانت هجرته إلی دنیا یصیبها أو امرأة یتزوجها فهجرته إلی ما هاجر إلیه" کے الفاظ کے ساتھ نکیر آگئی، لہذا ان کے قصے میں کوئی تاویل یا توجیہ نہیں کی جائے گی جبکہ حضرت ابوطلحہؓ کے قصّے میں نکیر موجود نہیں ہے لہذا وہاں تاویل کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل آگے آئے گی۔

واللہ اعلم۔

إنما الأعمال بالنیات

اِس جملہ روایت میں "أعمال" اور "نیات" دونوں جمع کے صیغے کے ساتھ آئے ہیں جبکہ ایک روایت میں "نیت" مفرد بھی آیا ہے۔ (۳۰)

---

(۲۹) چنانچہ درج ذیل روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: "عن أنس بن مالک أن أباطلحة خطب أم سلیم یعنی قبل أن یُسلِم، فقالت: یا أباطلحة، ألستَ تعلم أن إلٰهک الذی تعبد: نبتٌ من الأرض؟ قال: بلیٰ، قالت: أفلا تستحی، تعبد شجرة؟ إن أسلمت فإنی لا أرید منک صداقاً غیره، قال: حتی أنظر فی أمری، فذهب، ثم جاء فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله...." دیکھیے الاصابہ (ج ۴ ص ۴۶۱) ترجمۃ ام سلیم بنت ملحان۔

(۳۰) امام بخاری نے یہ روایت "بدء الوحی" کے علاوہ مزید چھ جگہوں میں تخریج کی ہے، ایک روایت تو یہی ہے جس کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں: "إنما الأعمال بالنیات" دو مقامات پر "إنما الأعمال بالنیة" ہے (دیکھیے کتاب الأیمان والنذور، باب النیة فی الأیمان، رقم ۶۶۸۹۔ اور کتاب الحیل، باب فی ترک الحیل، رقم ۶۹۵۳) تین مقامات پر "الأعمال بالنیة" کے الفاظ ہیں (دیکھیے کتاب الإیمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنیة والحسبة، رقم ۵۴۔ و کتاب العتق، باب الخطأ والنسیان فی العتاقة والطلاق ونحوه، رقم ۲۵۲۹۔ و کتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبی صلی الله علیه وسلم وأصحابه إلی المدینة، رقم ۳۸۹۸) اور ایک جگہ "العمل بالنیة" کے لفظ سے مروی ہے (دیکھیے کتاب النکاح، باب من هاجر أو عمل خیراً لتزویج امرأة فله ما نوی، رقم ۵۰۷۰)۔

علماء نے لکھا ہے کہ جہاں اعمال جمع اور نیت مفرد ہو وہاں یہ توجیہ کی جائے گی کہ اعمال کا صدور چونکہ جوارح سے ہوتا ہے اور جوارح متعدد ہیں اس لیے "اعمال" کو جمع لایا گیا، اور نیت کا صدور چونکہ قلب سے ہوتا ہے اور قلب واحد ہے اس لیے نیت کو واحد لایا گیا۔ (۳۱)

اس کی ایک توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ عمل درحقیقت ایک ہوتا ہے لیکن جہات کے تنوع کی وجہ سے ایک عمل کو متعدد عمل قرار دیا جاتا ہے، مثلاً ایک آدمی مسجد جاتا ہے اور وہ متعدد نیتیں کرتا ہے چنانچہ وہ ذکر کی نیت کرتا ہے، تلاوت کا ارادہ کرتا ہے، نماز کا اُسے خیال ہوتا ہے، جماعت کا انتظار وہ کرنا چاہتا ہے دعا میں مشغول ہونے کا ارادہ ہے، مسجد میں بیٹھ کر لایعنی حرکات سے اپنی حفاظت مقصود ہے، مسلمان بھائیوں کی زیارت کا قصد ہے، وہاں استفادہ اور افادہ کی نیت بھی ہے۔ تو دیکھیے یہاں عمل ایک ہے لیکن حیثیات کے تعدّد کی وجہ سے اس کو ایک عمل قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ متعدد اعمال قرار دیا جائے گا۔ برخلاف نیت کے کہ نیت نام ہے اخلاص للہ کا، اور اخلاص للہ میں توحّد ہے اس میں کوئی تعدّد نہیں، اس بنا پر اعمال کو جمع اور نیت کو واحد لایا گیا۔

لیکن جہاں "اعمال" اور "نیات" دونوں "جمع" ہوں تو وہاں گویا "مقابلة الجمع بالجمع" ہے جو انقسام الآحاد علی الآحاد کو مقتضی ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ "کل عمل بنية" یعنی ہر عمل کے لیے اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا اور نیت کے اختلاف سے گویا عمل مختلف ہوجائے گا۔ (۳۲)

مثلاً ایک آدمی خوشبو استعمال کرتا ہے، اتباعِ سنت کی نیت سے، یا اس خیال سے کہ میرے بدن سے جو بدبودار پسینہ نکلتا ہے اس سے کسی کو اذیّت نہ پہنچے۔ یا اس کی نیت یہ ہے کہ میرے دماغ کو اس سے تقویت حاصل ہوگی۔ تو اس کو اس پر اجر وثواب ملے گا۔

لیکن اگر اس کی نیت اس سے اپنے آپ کو بڑا آدمی ظاہر کرنے کی ہے، یا اس کی نیت اجنبیات کو اپنی طرف مائل کرنے کی ہے تو اس پر گرفت ہوگی اور عذاب ہوگا۔ تو گویا یہاں "إنما الأعمال بالنيات" میں نیات کو اعمال کے مقابلہ میں جمع لاکر اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ عمل کا مدار اس کی نیت پر ہے، خیر کی اگر نیت ہوگی تو عملِ خیر شمار ہوگا اور شر کی نیت ہوگی تو اس عمل کو شر شمار کیا جائے گا۔

فعل اور عمل میں فرق

پھر یہاں "إنما الأعمال بالنيات" فرمایا ہے "إنما الأفعال بالنيات" نہیں فرمایا، اس کی وجہ یہ بتائی

(۳۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۳۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲) و تقریر بخاری حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس سرّہ (ج ۱ ص ۷۵)۔

گئی ہے کہ دراصل "عمل" میں استمرار اور دوام کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ "عمل" کے معنی "ساختن" یعنی بنانے کے ہیں اور بنانے میں امتداد ہوتا ہے اور وقت لگتا ہے، جبکہ فعل کے معنی "کردن" یعنی کرنے کے ہیں اس میں امتداد نہیں ہوتا، وقت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو چونکہ لفظ "عمل" دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اس وجہ سے "إنما الأعمال بالنيات" فرمایا، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں "وَاعْمَلُوْا صَالِحاً" تو وارد ہے "وَافْعَلُوْا صَالِحاً" نہیں آیا اسی طرح "وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" وارد ہوا ہے "فَعَلُوا الصّٰلِحٰتِ" وارد نہیں ہے، کیونکہ نیک کاموں کا استمرار اور دوام مطلوب ہے۔ (۳۳) یہاں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعمالِ خیر کے دوام اور استمرار کے مقصود ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ عمل اور فعل میں اس حیثیت سے بھی فرق ہے کہ عمل اس فعل کو کہتے ہیں جو مکلّف سے صادر ہو، جبکہ فعل عام ہے، خواہ مکلّف کا فعل ہو یا غیر مکلّف کا۔ چونکہ یہاں مکلّفین کے افعال کو ذکر کرنا مقصود ہے اس لیے "اعمال" کا لفظ استعمال کیا گیا، "افعال" کا لفظ نہیں (۳۴)۔

تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ "عمل" کا لفظ ذوی العقول کے لیے خاص ہے جبکہ "فعل" عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کے لیے استعمال ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہائم کے لیے "عمل البهائم" نہیں کہتے بلکہ "فعل البهائم" کہتے ہیں۔ (۳۵) چونکہ یہاں ذوی العقول کے اعمال کا ذکر مقصود ہے اس لیے "إنما الأعمال...." فرمایا گیا ہے۔

نیت کے لغوی اور شرعی معنی

نیت کے لغوی معنی "قصد" اور "ارادہ" کے ہیں۔ قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں "النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرّ حالاً أو مآلاً" (۳۶)

شرعاً نیت کے معنی ہیں "الإرادة المتوجهة نحو الفعل، لابتغاء رضاء الله وامتثال حكمه" (۳۷) گویا لغوی معنی کے اعتبار سے یہ عام ہے ہر قسم کے قصد و ارادہ کو، البتہ شرعی معنی کے لحاظ سے صرف وہ ارادہ

---

(۳۳) دیکھیے "فیض الباری" (ج ۱ ص ۵) شرح الحديث على نحو ما قالوا۔

(۳۴) حاشیۂ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷)۔

(۳۵) دیکھیے حاشیۂ علامہ سندھی رحمہ اللہ تعالی بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷)۔

(۳۶) دیکھیے کرمانی (ج ۱ ص ۱۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۳۷) حوالۂ بالا۔

"نیت" کی تعریف میں داخل ہے جس میں رضاءِ خداوندی مقصود ہو۔

إنما الأعمال بالنيات میں
معنی لغوی مراد ہیں یا معنی شرعی؟

اس بات کو سمجھ لینے کے بعد یہاں یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ اِس مقام پر "نیت" سے لغوی معنی مراد ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس حدیث میں دو قسم کے اعمال ذکر کیے ہیں ایک "فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله ورسوله" اور دوسرا "ومن كانت هجرته إلىٰ دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه" ان میں سے پہلے عمل میں ابتغاء مرضاة الله ملحوظ ہے جبکہ دوسرے عمل میں یہ ملحوظ نہیں ہے۔ لہذا کہا جائے گا کہ یہاں جس نیت کا ذکر ہے اس میں معنی لغوی مراد ہیں شرعی معنی ملحوظ نہیں۔ (۳۸)

"نیت" اور "ارادہ" میں فرق

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ حافظ ابوالحسن مقدسیؒ نے نیت، ارادہ، قصد اور عزم کو ہم معنی قرار دیا ہے جبکہ محققین کے نزدیک نیت اور ارادہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ ارادہ میں جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اس کو وجود میں لانا مقصود ہوتا ہے، ارادہ کرنے والے کی غرض ملحوظ نہیں ہوتی، برخلاف نیت کے، کہ نیت کے ساتھ غرض کو عموماً ضرور ذکر کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں "نويت لكذا" برخلاف ارادہ کے، کہ اس کو غرض ذکر کیے بغیر استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "أراد الله سبحانه وتعالى" اس کے ساتھ غرض کا ذکر کوئی ضروری نہیں یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی کے لیے "أراد الله" تو کہتے ہیں "نوى الله" نہیں کہتے کیونکہ نیت کا استعمال عموماً ان افعال کے ساتھ ہوتا ہے جو معلّل بالاغراض ہوتے ہیں جبکہ علماء نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی کے افعال معلّل بالاغراض نہیں ہوتے۔ اگر "نوى الله" کہا جائے گا تو اللہ تعالی کے افعال کے معلّل بالاغراض ہونے کا وہم پیدا ہوگا۔ (۳۹)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی کے افعال معلّل بالاغراض ہوسکتے ہیں اس میں کوئی استحالہ نہیں، البتہ چونکہ شرع کی زبان میں اللہ تعالی کے لیے صرف "ارادہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ "نیت" کا، اس لیے شرعی اطلاق پر اکتفا کرنا اولیٰ ہے۔ (۴۰) واللہ اعلم۔

---

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳)۔ (۳۹) فیض الباری (ج ۱ ص ۵)۔ (۴۰) حوالۂ بالا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث میں "إنما الأعمال بالنيات" فرمایا گیا ہے، "إنما" حصر کے لیے ہے لہذا اس کے معنی ہوئے "لاعمل إلا بالنية" یعنی نیت کے بغیر کوئی عمل موجود نہیں ہوتا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عمل کا وجود نیت کے بغیر ہوجاتا ہے یہ ہمارے طالب علم ہیں، برسوں پڑھتے ہیں اور پڑھتے چلے جاتے ہیں لیکن ان کی کوئی نیت نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ نیت کے بغیر عمل کا وجود ہوتا ہے، پھر "لاعمل إلا بالنية" کے معنی کیسے درست ہونگے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "إنما الأعمال بالنيات" کے ذریعہ جن مخاطبین سے خطاب فرمایا وہ اہلِ زبان تھے اور آپ نے اس جملہ کا ایسا مفہوم مراد لیا ہے جس سے بغیر شارع کی تعلیم کے واقفیت ممکن نہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ کسی شے کا شرعی وجود نیت کے بغیر نہیں ہوتا، ظاہر ہے کہ یہ بات ایسی ہے جو شارع ہی بیان کرسکتا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں "إنما الأعمال بالنيات" سے وجودِ حسّی مراد نہیں لیا بلکہ وجودِ شرعی مراد لیا ہے۔ اور وہ وجود بغیر نیت کے نہیں ہوتا۔ (۴۱)

وضو میں نیت کا مسئلہ

اس مقام پر شارحین نے وضو میں نیت کی حیثیت سے بحث کی ہے سو اس سلسلے میں پہلے مذاہب کی تفصیل سمجھ لیجیے۔

تفصیلِ مذاہب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا مذہب یہ ہے کہ نیت کے بغیر وضو درست نہیں ہے، اُن کے نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، حسن بن حیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کے نزدیک وضو میں نیت واجب نہیں۔ (۲)

---

(۴۱) دیکھیے شرح کرمانی علی البخاری (ج ۱ ص ۱۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۱) دیکھیے بداية المجتهد ونهاية المقتصد (ج ۱ ص ۸) كتاب الوضوء، الباب الثاني، المسئلة الأولى من الشروط۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰) استنباط الاحکام۔

منشاِ اختلاف

علامہ ابن رشد مالکیؒ نے ان حضرات کے اختلاف کا منشا یہ بیان کیا ہے کہ اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ عبادات میں نیت شرط ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ ہیں کہ ان میں سب کے نزدیک نیت شرط ہے۔

البتہ وضو کے بارے میں تردّد ہے کہ آیا یہ عبادتِ محضہ یعنی غیر مُدرَک بالعقل عبادت ہے جس سے مقصود صرف قربت ہوا کرتی ہے جیسے نماز کی عبادت ہے یا وہ مُدرَک بالعقل عبادت ہے جیسے غَسلِ نجاست وغیرہ؟ سو ائمۂ ثلاثہ اور ان کے ہمنوا اس کو عبادتِ محضہ قرار دیتے ہیں چونکہ عبادتِ محضہ میں نیت شرط ہوتی ہے اس لیے وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی۔

جبکہ حنفیہ اور ان کے موافقین اس کو عبادتِ محضہ قرار نہیں دیتے بلکہ عبادتِ محضہ کا ایک وسیلہ اور ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک وضو میں نیت ضروری نہیں ہوگی۔ (۳)

وسیلہ اور ذریعہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" (۴) آیا ہے اور کسی کے نزدیک بھی کپڑے سے نجاست کو زائل کرنے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح قرآن کریم میں آیتِ وضو کے آخر میں فرمایا گیا ہے "مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" (۵) یہاں اللہ تعالیٰ نے خود مقصود طہارت کو قرار دیا ہے، حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی صراحت ہے "مفتاح الصلاۃ الطھور" (٦) اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی طرح یہ عباداتِ محضہ میں داخل نہیں ہے بلکہ نظافتِ محضہ اور طہارتِ محضہ ہے۔

جب شوافع سے یہ کہا جاتا ہے کہ کپڑے سے نجاست کو دور کرنے کے لیے اور اُسے پاک کرنے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی تو وضو میں (جس میں بدن کو پاک کرنا ہوتا ہے) نیت کی ضرورت کیوں ہو؟ تو حضرات شوافع کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ کپڑے سے نجاستِ حسّی اور حقیقی کا ازالہ مقصود ہوتا ہے اور نجاستِ حسّی کا زوال آنکھوں سے نظر آتا ہے اس لیے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے جبکہ وضو کے اندر نجاستِ حکمی کا ازالہ مقصود ہوتا ہے جو نہ تو خود نظر آتی ہے اور نہ اس کا زوال نظر آتا ہے، لہذا اس میں

---

(۳) بداية المجتهد (ج ۱ ص ۸ و ۹)۔

(۴) سورة المدثر/۴۔

(۵) سورة المائدة/٦۔

(٦) أخرجه أبوداود في سننه في كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم (٦١)۔ والترمذي في جامعه في أبواب الطهارة، باب ماجاء أن مفتاح الصلاة الطهور، رقم (۳)۔ وابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة، باب مفتاح الصلاة الطهور، رقم (۲۷۵) و (۲۷٦)۔

نیت کی ضرورت ہوگی۔

پانی نجاستِ حقیقیہ اور حکمیہ دونوں کے لیے مطہر ہے

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا" (۷) اس میں پانی کو بالطبع مطہِّر قرار دیا ہے اور مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ پانی کے مطہِّر بالطبع ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ نجاست خواہ کسی بھی قسم کی ہو، حسّی حقیقی ہو یا حکمی معنوی، پانی میں اس کو زائل کرنے کی صلاحیت اللہ نے رکھی ہے۔ لہذا جس طریقہ سے نجاستِ حسّیہ حقیقیہ کے لیے نیت کی حاجت نہیں اسی طریقہ سے نجاستِ حکمیہ معنویہ کے لیے بھی نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

حنفیہ پر ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ احناف تیمم میں نیت کو کیوں ضروری قرار دیتے ہیں جبکہ یہ طہارت ہی ہے، اسی طرح حنفیہ نبیذِ تمر سے وضو میں نیت کو ضروری قرار دیتے ہیں حالانکہ وہ بھی تو طہارت ہی ہے۔ (۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم میں دراصل مٹی کا استعمال ہوتا ہے اور وہ بالطبع مطہِّر نہیں، جبکہ وضو میں پانی کا استعمال ہوتا ہے جو بالطبع مطہِّر ہے۔ لہذا جہاں مطہِّر بالطبع کا استعمال ہوگا وہاں نیت کی حاجت نہیں ہوگی اور جہاں مٹی کا استعمال ہوگا جو بالطبع ملوِّثِ بدن ہے نہ کہ مطہِّر، وہاں نیت کی ضرورت ہوگی۔

اس کے علاوہ ایک دوسرا فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ تیمم کے سلسلہ میں قرآن کریم میں: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" (۹) وارد ہوا ہے۔ اور تیمم کے لغوی معنیٰ قصد اور ارادہ کرنے کے آتے ہیں۔ لہذا معنیٰ لغوی اور معنیٰ شرعی میں موافقت پیدا کرنے کے لیے احناف نے تیمم میں نیت کو ضروری قرار دیا ہے جبکہ وضو کے سلسلہ میں کوئی ایسا لفظ استعمال نہیں ہوا جو نیت کے لزوم کو مشعر ہو۔ (۱۰)

جہاں تک نبیذِ تمر سے وضو کا مسئلہ ہے تو اس میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نبیذِ تمر نہ

---

(۷) سورۃ الفرقان/۴۸۔

(۸) قال فی شرح الوقایۃ بشرحہ السعایۃ (ج ۱ ص ۵۲۷): "فالنیۃ فرض فی التیمم۔" علامہ عبدالحی لکھنویؒ "السعایہ" (ج ۱ ص ۴۷۴) میں لکھتے ہیں: "وقال القدوری فی کتابہ: وکان أصحابنا یقولون: إن الوضوء بالنبیذ علی أصولهم یجب أن لا یصح إلا بالنیۃ کالتیمم؛ لأنہ بدل عن الماء، ولهذا لا یجوز التوضی بہ حال وجود الماء" نیز دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷)۔

(۹) سورۃ النساء/۴۳۔ وسورۃ المائدہ/۶۔

(۱۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷)۔

تو ماءِ مطلق ہے کہ جس طرح ماءِ مطلق کا استعمال آزادی سے جائز ہوتا ہے نبیذِ تمر کو وضو میں بھی استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ ماءِ مطلق کے حکم میں نہیں ہے۔ پھر وہ ماءِ مقید بھی نہیں ہے جس سے وضو بالکل جائز ہی نہیں ہوتا اس لیے کہ آپ نے "تمرة طيبة وماء طهور" (۱۱) فرمایا اور اس کے بعد آپ نے اس سے وضو فرمایا، آپ کے وضو کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ "ماءِ مقید" نہیں ہے جس سے وضو درست نہیں ہوتا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نبیذِ تمر کو چونکہ ماءِ مطلق اور ماءِ مقید کے بین بین ایک درجہ حاصل ہے لہذا اس سے وضو کی اجازت تو ہوگی لیکن شروط کیساتھ، کہ نیت کی شرط ہوگی اسی طرح یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی اور "ماءِ مطلق" موجود نہ ہو۔ (۱۲)

کیا احناف قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں؟

احناف پر عام طور پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث کا اتنا پاس اور لحاظ نہیں کرتے جتنا اہتمام ان کے یہاں قیاس اور رائے کا ہوتا ہے، یہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس اور رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔

حالانکہ یہ اعتراض بالکل غلط ہے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو ضعیف حدیث بھی قیاس سے بڑھ کر ہوتی ہے اسی نبیذ کے مسئلہ کو دیکھ لیجیے کہ امام ابو حنیفہؒ نے نبیذ کے ساتھ وضو کی اجازت دی جبکہ ائمۂ ثلاثہ میں سے کسی نے اس سے وضو کی اجازت نہیں دی کیونکہ یہ ماءِ مطلق نہیں ہے۔ لیکن امام اعظم ابو حنیفہؒ یہ جانتے ہوئے کہ ماءِ مطلق نہیں اس سے وضو کی اجازت دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "تمرة طيبة وماء طهور" اور اس کے بعد اس سے آپ نے وضو فرمایا۔ چنانچہ اس حدیث کے احترام میں آپ نے نبیذِ تمر سے وضو کی اجازت دی۔

اور پھر اس سلسلہ میں کتنی باریک باتوں کا لحاظ رکھا!

❶ چونکہ آپ نے نبیذِ تمر سے وضو فرمایا تھا اس لیے صرف نبیذِ تمر ہی سے اجازت ہوگی، نبیذِ عسل، نبیذِ شعیر یا اور کسی نبیذ سے اجازت نہیں ہوگی۔ (۱۳)

---

(۱۱) الحديث أخرجه أبو داود عن ابن مسعود في كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم (۸۴)۔ والترمذي عنه أيضاً في جامعه في أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ، رقم (۸۸) وابن ماجه أيضاً عنه وعن ابن عباس، في سننه، في كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بالنبيذ، رقم (۳۸۴) و (۳۸۵)۔ وانظر لتفصيل الكلام على هذا الحديث نصب الراية (ج ۱ ص ۱۳۷۔ ۱۴۸) قبيل باب التيمم۔

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷ و ۸)۔

(۱۳) السعاية (ج ۱ ص ۴۷۳ و ۴۷۴)۔

❷ دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے نبیذِ تمر سے اس وقت وضو کیا تھا جب ماء مطلق موجود نہیں تھا۔ چنانچہ امام صاحبؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ نبیذِ تمر سے وضو کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ ماءِ مطلق موجود نہ ہو۔ (۱۴)

❸ تیسری بات یہ ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذِ تمر سے وضو کیا تھا غسل نہیں، لہذا ہم بھی صرف وضو کی اجازت دیں گے غسل کی اجازت نہیں دیں گے۔ (۱۵)

اگر قیاس پر عمل کیا جاتا تو نبیذِ تمر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی وضو کی اجازت ہوتی، اسی طرح ماءِ مطلق کے پائے جانے کی صورت میں بھی نبیذِ تمر سے وضو کو درست قرار دیا جاتا، نیز وضو کی طرح غسل کی بھی اجازت دیجاتی، لیکن حدیث کی رعایت کرتے ہوئے امام اعظم رحمہ اللہ نے ان تمام قیاسوں سے صرفِ نظر فرمایا۔

حدیثِ باب سے ائمۂ ثلاثہ کا استدلال

وضو میں نیت کے اشتراط پر ائمۂ ثلاثہؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ نے "إنما الأعمال بالنيات" فرمایا ہے، اعمال میں وضو بھی داخل ہے لہذا وضو کے لیے نیت لازم ہوگی۔

پھر چونکہ یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق تقدیر نکالنے کی ضرورت ہے اس لیے یہ حضرات یہاں "صحة" کی تقدیر نکالتے ہیں اور کہتے ہیں "إنما صحة الأعمال بالنيات" یا "إنما الأعمال تصح بالنيات"۔

جبکہ حنفیہ "صحت" کی تقدیر کو درست نہیں مانتے بلکہ وہ یہاں پر تقدیر "ثواب الاعمال" یا "حکم الاعمال" مانتے ہیں یعنی "إنما ثواب الأعمال بالنيات" یا "إنما حكم الأعمال بالنيات۔" (۱۶)

ہر فریق نے یہاں اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے زور لگایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں طرف سے اس میں غلو ہوا ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

مذکورہ تقادیر کے درست نہ ہونے کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "صحت" کی تقدیر ہو یا "ثواب" کی تقدیر ہو، کوئی صورت یہاں درست نہیں۔

---

(۱۴) دیکھیے "السعایة" (ج ۱ ص ۴۳ و ۴۴)۔

(۱۵) دیکھیے السعایة (ج ۱ ص ۴۴)۔

(۱۶) دیکھیے شرح وقایہ مع شرح السعایہ (ج ۱ ص ۱۴۲ ـ ۱۵۲)۔

"صحت" کی تقدیر اس لیے درست نہیں کیونکہ اس کو ماننے سے حدیث میں دو قسم کی تخصیصوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

ایک تخصیص یہ کہ حدیث پھر دنیوی احکام کے ساتھ خاص ہوجائے گی آخرت کے احکام کو جامع نہ ہوگی اس لیے کہ "صحت" کے معنی ہیں "استجماع الشرائط والأرکان بحیث یسقط الفرض عن ذمته" کسی شے کا تمام اَرکان وشرائط کو جامع ہونا "صحت" ہے اور اس کی غایت سقوطِ فرض اور براءتِ ذمہ ہے، "بطلان" اس کی نقیض ہے، ظاہر ہے کہ صحت وبطلان کا تعلق فقہ اور احکامِ دنیا کے ساتھ تو ہے احکامِ آخرت کے ساتھ نہیں جبکہ حدیث عام ہے جس میں احکامِ دنیا اور احکامِ آخرت دونوں شامل ہیں۔

دوسری تخصیص اس میں یہ لازم آتی ہے کہ بعض وہ اعمال اور افعال جو قطعاً حرام ہیں وہ خارج ہوجاتے ہیں، اس لیے کہ "صحت" یا "بطلان" کا اِجراء ان افعال پر ہوتا ہے جن میں حلّت اور حرمت کی دونوں جہتیں ہوتی ہیں اور جو افعال قطعاً حرام ہیں مثلاً قتل، زنا، سرقہ وغیرہ، تو ان میں صحت یا بطلان کا اطلاق نہیں ہوتا، یہ نہیں کہا جاتا "صح قتله و زناه و سرقته أو بطل" "صحت" کی تقدیر ماننے کی صورت میں حدیث کو ان احکام سے ساکت قرار دینا پڑے گا حالانکہ حدیث سب کو عام ہے۔

اس کے علاوہ ایک بات یہاں یہ بھی یاد رکھنے کی ہے کہ "صحت" اور "بطلان" کی اصطلاحات بعد کی پیداوار ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو بعد میں پیدا ہونے والی اصطلاحات کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں۔

پھر یہاں حنفیہ کی نکالی ہوئی تقدیر "ثواب الأعمال" بھی درست نہیں، اس لیے کہ ثواب وعقاب کا تعلق احکامِ آخرت کے ساتھ ہوتا ہے حالانکہ اس کا تعلق احکامِ دینویہ کے ساتھ بھی ہے۔

دوسری تخصیص یہ لازم آتی ہے کہ یہ حدیث طاعات کے ساتھ مخصوص ہوجائے گی اس لیے کہ ثواب تو طاعات ہی پر ملتا ہے نہ کہ معاصی پر، کیونکہ ان پر تو عقاب ہوتا ہے۔ حالانکہ حدیث میں معاصی پر عقاب بھی داخل ہے بلکہ صراحۃً اس کا ذکر ہے "ومن کانت هجرته إلی دنیا یصیبها...."۔

یہاں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اصل میں ثواب کا ملنا صحت پر موقوف ہے، کیونکہ ثواب تو تب ہی ملے گا جب عمل صحیح ہوگا، اگر عمل صحیح نہ ہو تو ثواب کیا ملے گا؟ لہذا "صحت" کی تقدیر سے بچنے کے لیے "ثواب" کی تقدیر چنداں مفید نہیں کیونکہ اس کی تقدیر پر بھی "صحت" کا ماننا لازم ہے، اور پھر وہ تمام خرابیاں لازم آئیں گی جو ہم "صحت" کی تقدیر کی صورت میں بیان کرچکے ہیں۔ (۱۷)

(۱۷) مکمل تفصیل کے لیے فیض الباری (ج ۱ ص ۵ و ۶) ملاحظہ کیجیے۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث مذکور "الأعمال بالنیات..." کو اپنی صحیح میں سات جگہ لائے ہیں، پہلی تو یہی ہے، دوسری ص ۱۳ میں "باب ماجاء أن الأعمال بالنیة والحسبة، ولكل امرئ مانوىٰ" کے الفاظ سے لائے ہیں، اس میں ایمان، وضو، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ وغیرہ سب داخل ہوگئے، مطلب یہ کہ اعمال خیر کا اجروثواب جب ہی حاصل ہوگا کہ ارادہ طلبِ ثواب کا ہو (اگر نیت فاسد ہے یا طلبِ ثواب کا ارادہ نہیں تو وہ عمل ثواب سے خالی ہوگا)۔

تیسرے کتاب العتق میں لائے، چوتھے باب الہجرۃ میں، پانچویں نکاح میں، چھٹے نذور کے بیان میں، ساتویں کتاب الحیل میں (ان تمام مقامات کی تخریج پیچھے حاشیہ میں کی جاچکی ہے۔ مرتب) کسی جگہ ان کا مقصد صحتِ اعمال کا مدار نیت پر بتلانا ہے، اور کہیں ثوابِ اعمال کو نیت پر موقوف بتلانا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث کا مفہوم عام ہے، جو دونوں صورتوں کو شامل ہے۔"

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "حدیثِ مذکور سے صرف صحتِ اعمال کی تخصیص جیسا کہ فقہاءِ شوافع کرتے ہیں۔ درست نہیں، جس طرح ثوابِ اعمال کی تخصیص مناسب نہیں جو بعض فقہاءِ احناف نے کی ہے۔" (*)

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر فریقین نے "صحت" و "ثواب" وغیرہ کی تقدیریں نکال کر یہ بحث چھیڑ دی کہ وضو میں نیت ضروری ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ عمل کے وجود کے لئے نیت کرنا ضروری ہے یا بغیر نیت کے عمل وجود میں آجائے گا؟ حالانکہ حدیث کا مقصود سرے سے یہ ہے ہی نہیں، بلکہ یہاں تو نیت کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں کہ ایک نیتِ حسنہ ہوتی ہے اور دوسری نیتِ قبیحہ ہوتی ہے، اگر نیت اچھی ہو تو ثمرہ اور پھل اچھا آتا ہے اور اگر نیت بری ہوتی ہے تو نتیجہ برا ہوتا ہے چنانچہ آگے: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله" میں نیتِ حسنہ کا بیان ہے اور "ومن كانت هجرته إلىٰ دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلىٰ ما هاجر إليه" میں نیتِ سیئہ کا بیان ہے۔ (۱۸)

حافظ ابن کثیرؒ نے یہاں "اعتبار" کی تقدیر مانی ہے اور فرمایا ہے "إنما اعتبار الأعمال عند الله تعالىٰ بالنيات" (۱۹) یہی تقدیر سلطان العلماء عزالدین عبدالسلام رحمہ اللہ نے بھی نکالی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "الجملة الأولى (أي إنما الأعمال بالنيات) لبيان ما يعتبر من الأعمال" (۲۰)

(*) انوار الباری (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

(۱۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۹)۔

(۱۹) دیکھیے التعلیق الصبیح علی مشکاۃ المصابیح (ج ۱ ص ۹)۔

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴) والتعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۰)۔

ان کے اقوال کا خلاصہ بھی یہی ہوا کہ یہاں یہ بات بتائی جارہی ہے کہ اعمال کا اعتبار نیت کے مطابق ہوگا، نیت اچھی ہوگی تو عمل اچھا اور معتبر سمجھا جائے گا اور نیت اگر خراب ہوگی تو عمل برباد سمجھا جائے گا۔ اور یہ بعینہ وہی بات ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ فرما رہے ہیں کہ اعمال کا اعتبار نیت کے حسن وقبح سے متعلق ہوتا ہے، حتی کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ دیکھنے میں عمل قبیح نظر آتا ہے لیکن نیت کے درست ہونے کی وجہ سے اس کو قبیح قرار نہیں دیا جاتا یا اس کی قباحت کے اثرات ظاہر نہیں ہوتے۔

دیکھیے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرّمہ پر چڑھائی کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت حاطب بن ابی بلتعہؓ نے اہلِ مکّہ کو ایک خط لکھا، اور اس میں ان کو خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لشکرِ جرّار لیکر مکّہ مکرّمہ پر حملہ آور ہونے کا ارادہ فرما رہے ہیں، جبکہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ارادہ کو مخفی رکھ رہے تھے۔ تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے آپ کو بذریعۂ وحی اس واقعہ کی اطلاع دی، آپؐ نے حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت مقدادؓ کو حکم دیا کہ فوراً سوار ہو کر جاؤ اور "روضۂ خاخ" کے مقام پر ایک مسافر عورت ملے گی، اس کے پاس ایک خط ہوگا، وہ خط لے آؤ۔

یہ حضرات روانہ ہوگئے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نشاندہی کے مطابق مذکورہ مقام پر اس عورت کو جالیا، اور اس سے خط حاصل کرکے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کردیا، آپ نے خط کے مندرجات سے مطلع ہو کر حضرت حاطبؓ سے استفسار فرمایا تو انھوں نے یہ عذر پیش کیا کہ یارسول اللہ! اسلام کے بارے میں میرے قلب میں کوئی تردّد نہیں، اصل میں بات یہ ہے کہ آپ کے ساتھ یہاں جتنے مہاجرین ہیں ان کے رشتہ دار وہاں مکّہ میں موجود ہیں جو ان کے اہل وعیال اور مال واسباب کی حفاظت کرتے ہیں، جبکہ میں قریش کا حلیف تھا، ان میں سے نہیں تھا، وہاں میرا رشتہ دار وغیرہ کوئی ایسا نہیں تھا جو میرے اہل وعیال کی حفاظت کرتا، میں نے سوچا کہ میں مشرکین کو خط لکھ کر اپنا خیرخواہ بناؤں کہ وہ میرے اہل وعیال کی حفاظت کرنے لگیں، اور یہ مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ غلبہ اسلام ہی کو عطا فرمائیں گے۔ اور میرے خط لکھنے سے اسلام کو کوئی نقصان نہیں ہوگا، البتہ میرا ایک ذرا سا فائدہ ہوجائے گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أَمَا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكُمْ" کہ انھوں نے صحیح کہا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے افشائے راز کی وجہ سے حضرت حاطبؓ کی گردن مار دینے کی اجازت طلب کی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا اور فرمایا "إنہ قد شهد بدراً، وما يدريك لعل اللّٰہ اطّلعَ علىٰ من شهد بدراً، قال: اعملوا ما شئتم فقد غفرتُ لكم۔" یعنی یہ بدری صحابی ہیں اور اللہ تعالیٰ کے یہاں اصحابِ بدر

کی بڑی فضیلت ہے، نیز یہ کہ یہ اپنے عذر میں صادق القول ہیں۔ (۲۱)

اب یہاں آپ دیکھ لیجیے کہ حضرت حاطبؓ کا عمل درست نہیں تھا لیکن چونکہ ان کی نیت خیر کی تھی، اس واسطے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گرفت نہیں فرمائی۔

بہرحال ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشأ نیتِ حسنہ اور نیتِ سیئہ کے درمیان فرق کو بتانا ہے اور آپ یہ بیان کررہے ہیں کہ اعمال کے حسن وقبح کا مدار نیت کے حسن وقبح پر ہے۔

شیخ الاسلام علّامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

حضرت شیخ الاسلام علّامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں بہتر یہ ہے کہ "وجود" مقدر مانا جائے، مگر وجود کو وجودِ حسّی کے ساتھ خاص نہ کیا جائے بلکہ "وجود عنداللہ" اور "وجودِ شرعی" مراد لیا جائے کہ اچھے یا برے عمل کی نیت کرلینے ہی سے اللہ کے ہاں اس کا وجود متحقق ہوجاتا ہے اور ظاہر میں نہ ہونے کے باوجود عذاب وثواب کے فیصلے مرتب ہوجاتے ہیں۔

چنانچہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إذا مرض العبدُ أو سافر كُتِبَ له مثل ماكان يعمل صحيحاً مقيماً" (۲۲) یعنی جب آدمی بیمار ہوجاتا ہے یا یہ کہ سفر میں چلا جاتا ہے اور وہ نفلی اعمال جن کو وہ حالتِ صحت اور حالتِ اقامت میں کیا کرتا تھا مرض یا سفر کی وجہ سے نہیں کرپاتا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ مرض اور سفر کے دوران ان نیک اعمال کو اس کے نامۂ اعمال میں لکھ دیتے ہیں۔

اسی طرح کچھ لوگ جو ایمان لاچکے تھے مگر فرضیتِ ہجرت کے باوجود وہ مکّہ مکرّمہ میں مقیم رہے وہاں وہ آزمائش میں رہے، پھر غزوۂ بدر کے موقعہ پر انہیں خواہی نخواہی کفار کے ساتھ نکلنا پڑا تو یہ آیت نازل ہوئی۔ (۲۳) "اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِى الْاَرْضِ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَاُولٰٓئِكَ مَاْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْراً" (۲۴) یہ مسلمان اپنی

(۲۱) واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے صحيح بخاری، كتاب المغازی، باب غزوة الفتح، ومابعث به حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكة يخبرهم بغزو النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۲۲) صحيح بخاری كتاب الجهاد، باب يكتب للمسافر مثل ماكان يعمل فی الإقامة، رقم (۲۹۹۶)۔

(۲۳) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج۵ ص ۳۴۵)۔

(۲۴) سورة النساء/۹۷۔

خوشی سے مسلمانوں سے لڑنے نہیں نکلے تھے لیکن چونکہ ہجرت نہیں کی تھی اور کفار کے جبر سے ان کو نکلنا پڑا اور وہاں جاکر مرے، اس پر وعید نازل ہوئی۔

اس وعید کا علم جب حضرت ضمرہ بن جندبؓ (۲۵) کو ہوا تو وہ مکے میں تھے اور شدید بیمار تھے انھوں نے اپنے متعلقین سے کہا کہ میں جس حال میں بھی ہوں مجھے مدینہ لے چلو، چنانچہ چارپائی پر اٹھایا گیا اور مدینہ کا سفر شروع ہوگیا، مگر ابھی تنعیم تک پہنچے تھے کہ ان کا انتقال ہوگیا، ان کے بارے میں چہ میگوئیاں شروع ہوگئیں، بعض حضرات نے کہا کہ اگر وہ ہم تک پہنچ جاتے تو مکمل اجر ملتا جبکہ ان کا انتقال تنعیم میں ہوگیا۔ اس پر یہ آیت اتری (۲۶): "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ" (۲۷) یہاں دیکھیے اس کلام میں کتنا زور ہے "قد" بھی ہے "وقع" بھی اور "علی اللہ" بھی، حالانکہ ہجرت متحقق نہیں ہوئی، ہجرت کا خارجی اور حسّی وجود نہیں پایا گیا اور مدینہ منورہ نہیں پہنچ پائے، لیکن اس کے باوجود ان کی ہجرت کا اعتبار کیا گیا۔

اسی طرح دار قطنی (۲۸) میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "يُجاء يوم القيامة بصحف مختمة، فتنصب بين يدي الله عز وجل، فيقول الله عز وجل لملائكته: ألقوا هذا وَاقْبَلوا هذا، فتقول الملائكة: وعزّتك ما رأينا إلا خيراً، فيقول۔ وهو أعلم۔ إن هذا كان لغيري، ولا أقبل اليوم من العمل إلا ما كان ابْتُغِيَ به وجهي" یہاں دیکھیے فرشتے تمام اعمال کو بحیثیت نیکی لکھ چکے لیکن چونکہ بعض اعمال میں نیت درست نہیں تھی ان کو رد کردیا گیا، اور بعض اعمال کو جن میں نیت درست تھی قبول کرلیا گیا، گویا اللہ کے نزدیک اسی عمل کا وجود معتبر قرار پایا جس میں درست نیت کا دخل رہا باقی اعمال ضائع اور برباد قرار دیے گئے۔ گویا کہ ان کا وجود ہی نہ رہا۔

امام ترمذیؒ، امام ابن ماجہؒ اور امام احمدؒ نے حضرت ابو کبشہؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مَثَل هذه الأمة كمثل أربعة نفر: رجل آتاه الله مالاً وعلماً فهو يعمل بعلمه في ماله، ينفقه في حقه، ورجل آتاه الله علماً ولم يؤته مالاً، فهو يقول: لو كان لي مثل هذا عملت فيه مثل الذي يعمل، قال

---

(۲۵) آیت میں "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ" سے کون مراد ہے؟ اس سلسلہ میں بہت سے نام لیے گئے ہیں جو درج ذیل ہیں ❶ ضمرہ بن العیص ❷ العیص بن ضمرہ بن زنباع ❸ خالد بن حزام بن خویلد ❹ حبیب بن ضمرہ ❺ ضمرہ بن جندب الضمری ❻ جندب بن ضمرہ الجندعی ❼ ضمرہ بن بغیض لیثی ❽ ضمرہ بن ضمرہ بن نعیم ❾ ضمرہ بن خزاعہ۔ دیکھیے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج۵ ص ۳۴۹)۔

(۲۶) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج۵ ص ۳۴۹)۔

(۲۷) سورۃ النساء / ۱۰۰۔

(۲۸) سننِ دارقطنی (ج۱ ص ۵۱) کتاب الطهارة، باب النية۔

رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهما في الأجر سواء، ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علما فهو يخبط في ماله ينفقه في غير حقه، ورجل لم يؤته الله علماً ولا مالاً، فهو يقول: لوكان لي مثل هذا عملت فيه مثل الذي يعمل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهما في الوزر سواء" (۲۹) (اللفظ لابن ماجه)۔

اس حدیث میں دیکھیے پہلے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس علم بھی ہے اور مال بھی، وہ شخص اپنے علم کے مطابق مال کو وجوہِ خیر میں خرچ کرتا ہے۔ جبکہ دوسرے شخص کے پاس صرف علم تو ہے مال نہیں ہے، لیکن اس کی نیت یہ ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ بھی پہلے شخص کی طرح وجوہِ خیر میں خرچ کرتا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجر میں ان دونوں کو برابر قرار دیا حالانکہ دوسرے کے عمل کو کوئی حسّی اور ظاہری وجود حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس کو شرعاً اور عنداللہ وجود حاصل ہے اس لیے معتبر سمجھا گیا۔

اسی طرح دوسرے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس مال ہے علم نہیں وہ مال کو فضول اور معاصی کے مواقع میں خرچ کرتا ہے جبکہ دوسرے شخص کے پاس نہ علم ہے اور نہ مال لیکن وہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ اگر میرے پاس مال ہوتا تو میں بھی اس شخص کی طرح نام و نمود، ریاکاری اور معاصی میں خرچ کرتا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ دونوں گناہ میں برابر ہیں، حالانکہ دوسرے شخص سے کوئی گناہ کا عمل وجود میں ظاہراً نہیں آیا لیکن چونکہ اس نے نیت کر رکھی ہے اس لیے وہ بھی گناہ میں شریک ہوا، معلوم ہوا کہ اصل اعتبار وجود عنداللہ اور وجودِ شرعی کا ہوتا ہے، وجودِ حسّی کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اسی طرح حدیث میں آتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إن أقواماً بالمدينة خلفنا، ماسلكنا شعباً ولا وادياً إلا وهم معنا فيه، حبَسَهم العذر" (۳۰) ایک دوسرے طریق میں یہ الفاظ ہیں "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجع من غزوة تبوك، فدنا من المدينة، فقال: إن بالمدينة أقواماً ما سِرتم مسيراً ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم، قالوا: يارسول الله، وهم بالمدينة؟! قال: وهم بالمدينة، حبَسَهم العذر" (۳۱) یعنی مدینہ منورہ میں کچھ لوگ ہمارے پیچھے رہ گئے ہیں جو غزوۂ تبوک میں شرکت نہیں کرسکے، ہم اگر کسی گھاٹی یا وادی میں چلتے ہیں تو وہ مدینے میں رہنے کے باوجود قدم بقدم ہمارے ساتھ ہیں، یعنی اس گھاٹی اور وادی میں چلنے پر جو اجروثواب اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمارے لیے مقرر فرمایا ہے وہ اجروثواب ان کو بھی ملے گا،

---

(۲۹) أخرجه الترمذي في جامعه، في كتاب الزهد، باب مثل الدنيا مثل أربعة نفر، رقم (۲۳۲۵)۔ وابن ماجه في سننه، في كتاب الزهد، باب النية، رقم (۴۲۲۸) وأحمد في مسنده (ج۴ص ۲۳۰ و ۲۳۱)۔

(۳۰) صحیح بخاری كتاب الجهاد، باب من حَبَسَه العذر عن الغزو، رقم (۲۸۳۸) و (۲۸۳۹)۔

(۳۱) دیکھیے صحیح بخاری، كتاب المغازي، باب (بلا ترجمة، بعد "باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم الحجر") رقم (۴۴۲۳)۔

حالانکہ وہ مدینہ میں رہے اور چلے نہیں، گویا یہاں نیت کی وجہ سے ان کے عمل کو موجود قرار دیا۔

مسند ابویعلیٰ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: "من خرج حاجاً، فمات، كُتِب له أجر الحاج إلى يوم القيامة، ومن خرج معتمراً كتب له أجر المعتمر إلىٰ يوم القيامة، ومن خرج غازياً في سبيل الله فمات كتب له أجر الغازي إلىٰ يوم القيامة" (۳۲) یعنی حج وعمرہ اور جہاد کے لیے نکلنے والے اگر راستہ ہی میں مرجائیں تو صرف نیت کی وجہ سے عنداللہ ماجور ہونگے، ظاہر ہے کہ یہاں بھی ثواب وجود في النية پر ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ کسی شے کے وجود کے لیے خارج میں اس کا حساً پایا جانا ضروری نہیں بلکہ اچھے یا بُرے عمل کی نیت کرلینے ہی سے اللہ تعالی کے ہاں اس کا وجود متحقق ہوجاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے "نيّة المؤمن خير من عمله" (۳۳) کہ مومن کی نیت اس کے عمل سے بہتر ہوتی ہے، کیونکہ عمل میں بسا اوقات ریا کا احتمال ہوتا ہے لیکن نیت میں جس کا تعلق قلب سے ہوتا ہے ریا کا احتمال نہیں ہوتا۔ چنانچہ صرف نیت کی وجہ سے شے کا وجود تسلیم کرلیا جاتا ہے۔

بہرحال حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اگر ہم "وجود" مقدر مانیں اور وجود سے مراد "وجود شرعی" اور "وجود عنداللہ" مراد لیں تو مطلب بلاتکلف صاف وبے غبار سمجھ میں آتا ہے۔ (۳۴)

ائمۂ ثلاثہ کے استدلال کے جوابات

پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ ائمۂ ثلاثہ نے یہاں "صحت" کی تقدیر نکال کر وضو میں نیت شرط قرار دی ہے جس کے جواب میں حنفیہ نے "ثواب" یا "حکم" کی تقدیر نکالی، حضرت علامہ عثمانیؒ نے "وجود" مقدر مانا، حافظ ابن کثیرؒ اور شیخ عزالدین عبدالسلام نے "عبرة" کی تقدیر تسلیم کی، اور حضرت کشمیری رحمہ اللہ نے اس کا متعلق عام قرار دیا، ان تمام صورتوں میں وضو میں نیت کا اشتراط لازم نہیں آتا۔

اس کے علاوہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث عبادات کے سلسلہ میں وارد ہے نہ کہ

---

(۳۲) الحديث أخرجه أبويعلىٰ في مسنده، انظر المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (ج١ ص ٣٢٦) كتاب الحج، باب فضل المحرم۔ ورواه الطبراني في "الأوسط" كما في مجمع الزوائد للهيثمي (ج٣ ص ٢٠٨ و ٢٠٩) كتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة۔

(۳۳) رواه الطبراني عن سهل بن سعد الساعدي، كما في مجمع الزوائد للهيثمي (ج١ ص ١٠٩) كتاب الإيمان، باب في نية المؤمن والمنافق وعملهما۔

(۳۴) دیکھیے فضل الباری شرح صحیح البخاری (ج١ ص ١٤٥ و ١٤٦)۔

قربات وطاعات میں، ہم یہ کہتے ہیں کہ وضو بغیر نیت کے عبادت تو نہیں سمجھی جائے گی البتہ بغیر نیت والا وضو "مفتاحِ صلوٰۃ" بھی واقع نہ ہو، اس پر حدیث میں کوئی دلالت نہیں۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نیت کا تعلق صرف عبادات سے ہوتا ہے نہ کہ قربات وطاعات سے، اس کی توضیح یہ ہے کہ ایک ہے عبادت، اس کی صحت کے لیے نیت بھی ضروری ہے اور "من یتقرب إلیہ" کی معرفت بھی شرط ہے، دوسری چیز ہے قربت، اس میں نیت کی تو ضرورت نہیں ہوتی البتہ "من یتقرب إلیہ" کی معرفت ضروری ہوتی ہے، جیسے تلاوتِ قرآن ہے کہ اس میں نیت لازمی نہیں ہے لیکن "من یتقرب إلیہ" کی معرفت کے ساتھ تلاوت کرنا ضروری ہے کہ یہ کلامِ الٰہی ہے اور اس کی تلاوت سے اس کا قرب حاصل ہوتا ہے۔

تیسری چیز ہے طاعت، اس میں نہ نیت ضروری ہے اور نہ ہی من یتقرب إلیہ کی معرفت، جیسے دینِ اسلام کی حقانیت تک پہنچنے کے لیے غور وفکر۔

اس کو یوں سمجھیے کہ ایک کافر شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کے وجود کا منکر ہے، اس نے حوادثاتِ عالم میں غور وفکر کرنا شروع کیا اور دیکھا کہ بڑے نظم اور ترتیب سے سورج کے طلوع وغروب کا سلسلہ جاری ہے، آج مثلاً اکتیس تاریخ ہے، آج جس وقت سورج طلوع ہوا ایک ہزار سال پہلے جب یہ تاریخ تھی تو اسی وقت طلوع ہوا تھا اور کل پہلی تاریخ ہے اور کل سورج آج کے مقابلہ میں ایک منٹ تاخیر سے طلوع ہوگا، تو ایک ہزار سال پہلے جب یہ کل والی تاریخ آئی تھی تو ایک منٹ کے بعد طلوع ہوا تھا، یہ حیرتناک نظام وہ دیکھتا ہے، اسی طرح غروب کا سلسلہ ہے کہ وہ بھی ایک مستحکم نظام کے ساتھ وابستہ ہے، یہی حال چاند کے طلوع اور غروب میں ملاحظہ کرتا ہے، صرف چاند سورج ہی نہیں بلکہ دنیا کے تمام معاملات میں وہ مشاہدہ کرتا ہے کہ ایک نظم ہے، ترتیب ہے، انتہائی منظم اور مرتب انداز سے تمام سلسلہ چل رہا ہے۔

اس طرح وہ غور وفکر کے بعد اس یقین پر پہنچتا ہے کہ جس طرح ہم روز مرّہ کے کاموں میں خود ترتیب قائم نہ کریں اس وقت تک ترتیب قائم نہیں ہوتی، اور ترتیب کا حسن، سلیقہ اور استحکام، ترتیب قائم کرنے والے کے علم، قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے، اگر ترتیب قائم کرنے والا بے علم ہے تو وہ اچھی ترتیب قائم نہیں کرسکتا، اگر وہ قادر نہیں بلکہ عاجز ہے تو وہ ترتیب نہیں دے سکتا اور اگر ترتیب قائم کرنے والے میں "ارادہ" کی استعداد نہیں تو وہ ترتیب قائم نہیں کرسکتا۔ اس کو دیکھ کر اس نے یقین کرلیا کہ اس عالم کو بھی پیدا کرنے والی کوئی ایسی ذات ہے جو علم میں، قدرت میں کمال رکھتی ہے اور جو ارادہ کرنے والی ہے، پھر وہ یہ بھی دیکھتا ہے کہ ہم دنیا میں بہت سی ایسی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ ان میں ترتیب ہوتی

ہے، اور نظم ہوتا ہے لیکن نظم وترتیب قائم کرنے والا ہمارے سامنے نہیں ہوتا، اور ہمیں یقین ہوتا ہے کہ یہ ترتیب کسی نے قائم کی ہے۔ چنانچہ وہ اس بات کا یقین کرلیتا ہے کہ وہ ذات اگرچہ ہمارے سامنے نہیں لیکن اس کے سامنے نہ ہونے سے اس کا انکار لازم نہیں۔ چنانچہ اس غوروفکر کے نتیجہ میں اللہ تعالی کے وجود اور پھر اللہ تعالی کے کمالِ علم، کمالِ قدرت اور ارادہ کی صفت کا قائل ہوجاتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اس نے پہلے جب یہ غور کرنا شروع کیا تھا ثواب کی نیت نہیں کی تھی، نیت کا کیا معنی؟ وہ ثواب وعقاب کا قائل ہی نہیں تھا گویا اُس وقت نہ نیت تھی اور نہ ہی من یتقرب إلیہ کی معرفت حاصل تھی، لیکن یہ نظروفکر اور یہ غور وجستجو طاعات میں داخل ہے، اس میں اس کو اجر ملے گا۔

تو حضرت شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ عبادات میں تو نیت کی بھی ضرورت ہے اور معبود کی معرفت بھی لازم ہے، قربات میں نیت کی ضرورت تو نہیں لیکن من یتقرب إلیہ کی پہچان ضروری ہے جبکہ طاعات میں نہ نیت ضروری ہے اور نہ ہی مُطاع کی معرفت۔ (۳۵)

جہاں تک وضو کا تعلق ہے سو ہم کہتے ہیں کہ یہ قربات میں داخل ہے اس میں نیت شرط نہیں البتہ یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وضو نماز کے لیے کیا جاتا ہے اور نماز اللہ کے لیے پڑھی جاتی ہے۔

کن کن چیزوں میں نیت ضروری ہوتی ہے؟

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دین دراصل پانچ چیزوں سے مرکب ہے:-

❶ اعتقادات ❷ اخلاق ❸ عبادات ❹ معاملات اور ❺ عقوبات۔

فقہ میں اعتقادات اور اخلاق سے بحث نہیں ہوتی البتہ باقی تین امور سے بحث ہوتی ہے۔

ان میں سے عبادات میں بالاتفاق نیت شرط ہے چنانچہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ میں سے کوئی بھی عبادت بلانیت درست نہیں ہوتی۔

معاملات میں مناکحات، مالی معاوضات، خصومات، ترکات اور امانات داخل ہیں ان میں سے کسی میں بالاتفاق نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی طرح عقوبات میں حدِّ ردّت، حدِّ قذف، حدِّ زنا، حدِّ سرقہ اور قصاص داخل ہیں، ان میں بھی کسی نے نیت کی شرط نہیں لگائی۔

حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ان حضرات نے معاملات وعقوبات کو نیت کے

---

(۳۵) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۶)۔

دائرے میں آنے والے اعمال سے خارج کردیا ہم بھی وضو کو ان اعمال سے خارج کرتے ہیں کیونکہ وہ عبادتِ محضہ نہیں بلکہ وسائل میں سے ایک وسیلہ اور ذریعہ ہے ۔ اگر وضو میں عدمِ اشتراطِ نیت کا اعتراض اس حدیث کی رُو سے ہماری طرف متوجہ ہوسکتا ہے تو اِسی حدیث سے معاملات وعقوبات میں عدمِ اشتراطِ نیت کا اعتراض ان حضرات پر بھی ہوسکتا ہے ۔ (۳۶) واللہ اعلم

کیا احناف کا وضو نیت سے مجرّد ہوتا ہے؟

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہاں حدیثِ باب کے تحت اس اختلاف کی گنجائش ہی نہیں کیونکہ نیت کے بغیر کوئی حنفی وضو نہیں کرتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نیت سے قصدِ قلبی اور ارادۂ قلبیہ مراد ہے تلفظ بالنیۃ مراد نہیں چونکہ علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کئی علماء نے تصریح کی ہے کہ نیت کا تلفظ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے ، نہ صحابہ وتابعین سے اور نہ ہی ائمۂ اربعہ سے (۱) چنانچہ حنابلہ نے تلفظ بالنیۃ کو بدعت قرار دیا ہے ۔ (۲) لہذا نیت سے دل کا ارادہ مقصود ہے جو اختیاری افعال کو انجام دینے سے پہلے ہوتا ہے اور اس میں حنفیہ اور دوسرے تمام حضرات برابر ہیں اس لیے کہ ایک آدمی جو اذان کی آواز سننے کے بعد نماز کے ارادہ سے اپنے گھر سے اٹھتا ہے ، اس کا ہاتھ لوٹے کی طرف اور مسواک کی طرف بڑھتا ہے ، پھر پانی لیکر اعضائے اربعہ کا غسل اور مسح کرتا ہے تو کیا یہ شخص یہ سب کام بلانیت کرتا ہے ؟ نہیں، بلکہ اس کی نیت ہوتی ہے البتہ تلفظ بالنیّۃ نہیں ہوتا جس میں کوئی حرج نہیں۔

بلکہ وضو کا عمل متوضی کی نیت کے بغیر ثابت ہی نہیں ہوتا کیونکہ وضو سے اس کی نیت کبھی قرآن پڑھنے کی ہوتی ہے ، کبھی ذکر کرنے کی، کبھی صلوٰۃ الحاجۃ یا نوافل کی، اور کبھی صلواتِ مفروضہ کی ادائیگی کی نیت ہوتی ہے ، بغیر نیت کے وضو کوئی کرتا ہی نہیں۔

البتہ یہ صورت ہوسکتی ہے کہ ایک آدمی اپنے گھر سے نکلا اور دکان سے سودا لانے کے لیے چلا، راستہ میں بارش ہونے لگی جس سے اس کے اعضائے وضو دُھل گئے ، یہاں اس کی نیت وضو کی نہیں تھی، بلکہ صرف دوکان تک جاکر سودا خریدنا مقصود تھا اس صورت میں اختلاف ہوسکتا ہے کہ چونکہ نیت نہیں تھی اس لیے شوافع کے نزدیک وضو نہیں ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک نیت ضروری نہیں اس لیے وضو ہوجائے گا۔

لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ صورت تو شاذ ونادر ہی پیش آتی ہے ، جس میں گرما گرم بحثیں

---

(۳۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۷)- (۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸)-

(۲) دیکھیے السعایۃ فی کشف مافی شرح الوقایۃ (ج۲ ص ۱۰۰) ۔ نیت کے مسائل اور اس کے تلفظ کی حیثیت کے لیے دیکھیے السعایۃ (ج۲ ص ۹۷ ۔ ۱۰۴) قبیل باب صفۃ الصلاۃ ۔

مناسب نہیں بلکہ ایسے مسئلہ کو مجتہدین کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جائے، ایسے شاذ مسائل حدیث کی شرح کے تحت داخل نہ کیے جائیں جس سے حدیث کی مراد ہی نظری بن جائے جبکہ اس کی مراد بالکل بدیہی اور واضح تھی۔ (*)

وإنما لكل امرئ مانویٰ

یہاں یہ بحث ہے کہ "إنما الأعمال بالنیات" اور "وإنما لكل امرئ مانویٰ" میں کیا فرق ہے؟

اس سلسلہ میں علماء کے چند اقوال یہ ہیں:۔

❶ علامہ قرطبی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید کے لیے ہے، نیت کا معاملہ چونکہ مہتم بالشان تھا اس لیے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے "إنما الأعمال بالنیات" کا جملہ ارشاد فرما کر اسی مضمون کو دوسرے پیرائے میں ادا فرمایا جبکہ بات ایک ہی ہے، پہلے جملے کا مطلب یہ ہے کہ اگر نیت صحیح ہوگی تو عمل مقبول ہوگا اور اگر نیت صحیح نہیں ہوگی تو عمل مقبول نہ ہوگا جبکہ دوسرے جملے کا مطلب یہ ہے کہ نیت بخیر ہوگی تو عمل اچھی جزا کا سبب بنے گا، نیت میں فتور اور فساد ہوگا تو وہ عمل بری جزا کا سبب بنے گا۔ گویا عنوان بدلا ہے مُعَنْوَنْ ایک ہے۔ (۳)

❷ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہاں جملۂ ثانیہ تاکید کے لیے نہیں بلکہ تاسیس کے لیے ہے، دوسرے جملے سے پہلے جملے کا مُعَنْوَنْ ہی کا اعادہ نہیں بلکہ ایک نئے مضمون کا بیان ہے۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ پہلے جملہ میں اعمال کے متعلق بتایا گیا ہے کہ ان کا تعلق نیت سے ہوگا اور حکم کا ترتب اس پر ہوگا، اور دوسرے جملے میں عامل کی حالت کا بیان ہے کہ اس کو اپنی نیت ہی کے مطابق جزا ملے گی۔ (۴)

❸ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ میں تو نیت اور عمل کے درمیان ربط بیان کیا گیا ہے کہ اعمال کا تعلق نیت سے ہے اور ان کے حسن وقبح کا مدار نیت پر ہے جبکہ دوسرے میں تعیینِ منوی کے اشتراط کا فائدہ حاصل ہورہا ہے، مثلاً ایک آدمی کے ذمہ ظہر کی اور عصر کی نمازیں قضا ہیں، اب اگر وہ مطلق نماز کی نیت کرکے ظہر کو ادا کرنا چاہے تو ادا نہیں ہوگی، اسی طرح مطلق چار رکعت کی ادائیگی کی نیت سے عصر کی نماز ادا نہیں ہوگی بلکہ ظہر کی ادائیگی کے لیے ظہر کی تعیین اور عصر کی ادائیگی کے لیے عصر کی تعیین ضروری ہے۔ گویا

(*) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

دوسرے جملہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ عامل جب تک منوی کو متعین نہیں کرے گا اس کے عمل کا اعتبار نہیں ہوگا۔ (۵)

❹ ابن السمعانیؒ نے یہ توجیہ کی ہے کہ پہلے جملے میں تو وہی ربط بین العمل والنیۃ کا بیان ہے جبکہ دوسرے جملے میں ان مُباح اعمال کا بیان ہے جو عبادات میں شامل نہیں کہ ان اعمال میں بغیر نیتِ ثواب کے اجر نہیں ملے گا، نیت ثواب کی ہوگی اور خیر کی نیت کی جائے گی تو اجر ملے گا، ورنہ نہیں۔ (۶)

مثلاً کھانا پینا مباحات میں سے ہے، اس پر ثواب اُسی وقت ملے گا جب تقوِی علی العبادۃ کی نیت ہو، یعنی میں یہ کھانا اس لیے کھا رہا ہوں تاکہ میرے جسم میں طاقت پیدا ہو، اور اس طاقت کو میں اللہ کی عبادت میں استعمال کروں۔

❺ علامہ ابن دقیق العیدؒ نے یہ توجیہ کی ہے کہ جملۂ اولیٰ ربط بین العمل والنیۃ کے لیے ہے اور جملۂ ثانیہ کے اندر یہ بتایا گیا ہے کہ عمل پر اس وقت اجر وثواب مرتب ہوگا جبکہ اس عمل پر نیت بھی ہو اور ساتھ ساتھ شرائط کا لحاظ بھی پورا رکھا گیا ہو، صرف شرائط کا لحاظ کرلیا جائے اور نیت نہ ہو تو اجر نہیں ملے گا۔ اسی طرح کسی عمل کی نیت کرلی اور اس کے کرنے کا پختہ ارادہ بھی تھا، لیکن کسی شرعی عذر کی بنا پر وہ کام نہیں کرسکا تو اسے اس کام کا اجر ملے گا، البتہ صرف اُسی کام کا اجر ملے گا جس کی نیت کی ہو۔ (۷)

❻ بعض شارحین نے توجیہ کی ہے کہ دوسرے جملے میں نیابت فی النیۃ سے منع کیا گیا ہے کہ بلاعذر کسی دوسرے کی طرف سے نیت معتبر نہیں، بلکہ ہر شخص اپنے عمل کی خود نیت کرے۔ (۸)

❼ شیخ عزالدین عبدالسلامؒ فرماتے ہیں کہ پہلے جملے سے مقصد یہ ہے کہ کونسا عمل معتبر ہے اور دوسرے جملے سے یہ مقصد ہے کہ اعمال پر نتائج کیا مرتب ہونگے؟ یعنی پہلے جملے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہی عمل معتبر ہے جس میں نیت ہو اور چونکہ ایک عمل میں اچھی نیت بھی ہوسکتی ہے اور بری نیت بھی، اس لیے "إنما لامرئ مانویٰ" میں یہ بتایا گیا ہے کہ عمل کے وقت جیسی اور جو نیت کرے گا نتیجہ بھی ویسا ہی مرتب ہوگا۔ (۹)

❽ آٹھویں توجیہ یہ کی گئی ہے کہ پہلے جملے میں وہی نیت اور عمل کے درمیان ربط کو بیان کیا گیا ہے کہ عمل کا مدار نیت پر ہے جیسی نیت ویسا عمل۔ اور جملۂ ثانیہ کا مقصد یہ ہے کہ اگر ایک عمل میں متعدد

---

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۷) فتح الباری حوالہ بالا۔

(۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

نیتیں جمع ہوجائیں تو سب کا اجر ملے گا مثلاً ایک شخص مسجد جاتا ہے اور صرف نماز کی نیت کرتا ہے تو ایک ہی ثواب یعنی صرف نماز کا ثواب ملے گا اور اگر وہ شخص مسجد میں جاتے ہوئے نماز کے ساتھ ساتھ یہ نیت بھی کرتا ہے کہ جماعت کا انتظار کرونگا، تلاوت بھی کرونگا، نفلی اعتکاف بھی کرونگا، مسئلہ سیکھنے سکھانے کی نیت بھی ہے، صالحین سے ملاقات اور ان کی زیارت کی بھی نیت کرتا ہے، معاصی سے اجتناب کا بھی قصد کرتا ہے تو ان سب نیتوں پر مستقل اور الگ الگ ثواب ملے گا۔ (۱۰)

⑨ علّامہ سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پہلا جملہ ایک مقدمہ تجربیہ عرفیہ عقلیہ ہے اور دوسرا جملہ حکم شرعی کا بیان ہے یعنی پہلے جملے سے یہ بتایا گیا ہے کہ عقلاً و عرفاً یہ بات تو مسلّم ہے اور سب کو معلوم ہے کہ اعمال کا مدار نیت پر ہوتا ہے اور دوسرے جملے سے پہلے جملے کو شرعی استناد فراہم کیا جارہا ہے اور یہ بتایا جارہا ہے کہ شرعاً بھی وہ عرف اور عقلی فیصلہ معتبر ہے (۱۱) چنانچہ احادیث میں اس کی کئی مثالیں پائی جاتی ہیں:

حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کی منقبت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لکل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبوعبيدة بن الجراح" (۱۲) اس حدیث میں "لكل أمة أمين" ایک جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور "أمين هذه الأمة أبوعبيدة بن الجراح" یہ جملۂ شرعیہ ہے، شریعت نے اس عرف کو استناد عطا کیا ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لكل شيء عروس، وعروس القرآن الرحمٰن" (۱۳) اس میں پہلا جملہ "لكل شيء عروس" جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور اس کو دوسرے جملے سے استناد فراہم کیا گیا ہے کہ یہ عرفِ شریعت میں بھی معتبر ہے۔

⑩ علّامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ جملۂ اولیٰ کا تعلق اصل عمل سے ہے یعنی اعمال محسوب و معتبر اسی وقت ہونگے جب کہ نیتوں کے ساتھ ان کا اقتران ہو، اور دوسرے جملے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ نیات اسی وقت مقبول ہونگی جب اخلاص کے ساتھ اقتران ہو، خلاصہ یہ کہ جملۂ ثانیہ میں نیت سے مراد "اخلاص" ہے۔ (۱۴)

---

(۱۰) تقریر بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرّہ (ج ۱ ص ۷۴)۔

(۱۱) دیکھیے حاشیۂ علّامہ سندھی بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸)۔

(۱۲) صحيح بخاری، كتاب المغازی، باب قصة أهل نجران، رقم (۴۳۸۲)۔

(۱۳) كنز العمال (ج ۱ ص ۵۸۲) الباب السابع في تلاوة القرآن وفضائله، الفصل الثاني، رقم الحديث (۲۶۳۸)۔

(۱۴) الكاشف عن حقائق السنن المعروف بشرح الطيبي (ج ۱ ص ۹۰)۔

۱۱۔ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ان میں سے پہلا جملہ تو بمنزلۂ علت فاعلیہ کے ہے اور دوسرا جملہ علت غائیہ۔ یعنی پہلے جملہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ جس طرح فاعل فعل میں موثر ہوتا ہے اسی طرح نیت عمل میں موثر ہوتی ہے۔ اور دوسرے جملہ میں غایت بیان کی گئی ہے کہ جیسی نیت ہوگی عمل کا پھل ویسا ہی ملے گا۔ (۱۵) واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالی نے
اس مقام پر حدیث نامکمل کیوں نقل کی؟

امام بخاریؒ نے یہ حدیث اپنی صحیح میں کل سات مقامات میں نقل کی ہے (۱۶) اس ایک مقام کے علاوہ باقی تمام جگہوں میں حدیث مکمل نقل کی ہے جبکہ یہاں ایک جملہ "فمن کانت ھجرتہ إلی اللہ ورسولہ فھجرتہ إلی اللہ ورسولہ" چھوڑ دیا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے ایسا کیوں کیا؟

ابن عربیؒ نے تو یہ فرما دیا کہ امام بخاریؒ نے جو اس جملہ کو ساقط کردیا اس کا ان کے پاس کوئی عذر نہیں، کیونکہ ان کے شیخ حمیدیؒ نے اپنی مسند میں اس حدیث کو مکمل ذکر کیا ہے۔ (۱۷)

بعض حضرات نے یہ کہا کہ ہوسکتا ہے بخاریؒ نے یہ حدیث اپنے استاذ حمیدیؒ سے زبانی سنی ہو اور حمیدیؒ کو بیان کرتے ہوئے سہو ہوگیا ہو۔ یا بخاریؒ نے اپنے حفظ سے نقل کی ہو اور ان کو سہو ہوگیا ہو۔

ابن عربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی قوتِ حافظہ اور علمی شغف کو دیکھتے ہوئے یہ جواب نہایت مستبعد معلوم ہوتا ہے (۱۸)۔

علامہ داودیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اسقاط یقیناً بخاریؒ ہی سے رونما ہوا ہے اس لیے کہ یہ حدیث ان کے شیخ اور شیخ الشیخ کی روایت میں مکمل ہے اور اوپر گذر چکا ہے کہ حمیدیؒ نے اپنی مسند میں اسے مکمل نقل کیا ہے۔ پھر بہت سے علماء مثلاً بشر بن موسیٰؒ اور ابو اسمعیل ترمذیؒ وغیرہ نے حمیدی کے طریق سے یہ حدیث مکمل روایت کی ہے، قاسم بن اصبغؒ نے اپنی کتاب میں، ابونعیمؒ نے مستخرج میں اور ابوعوانہؒ نے اپنی مسند میں حمیدیؒ ہی کے طریق سے مکمل نقل کی ہے۔ (۱۹)

---

(۱۵) امداد الباری (ج۲ص ۲۱۷)۔

(۱۶) پیچھے "إنما الأعمال بالنیات" کے ذیل میں بحث کے تحت ہم ان تمام مقامات کا حوالہ ذکر کرچکے ہیں۔

(۱۷) فتح الباری (ج۱ص ۱۵)۔ نیز دیکھیے مسند الحمیدی (ج۱ص ۱۶ و ۱۷) احادیث عمر بن الخطاب۔

(۱۸) فتح الباری (ج۱ص ۱۵)۔

(۱۹) حوالۂ بالا۔

بالفرض اگر اسقاط امام بخاریؒ کی طرف سے نہ ہو بلکہ ان کے شیخ کی طرف سے ہو تو سوال پیدا ہوگا کہ امام صاحبؒ نے یہ ناقص حصہ ابتداءِ کتاب میں کیوں درج فرمایا؟

حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ چونکہ امام حمیدیؒ امام بخاریؒ کے مکی شیوخ میں سب سے بڑے تھے اور مکہ ہی سے وحی کی ابتدا ہوئی ہے اس لیے امام بخاریؒ نے اپنے سب سے بڑے مکی شیخ سے افتتاح فرمانے کی نیت سے یہ حدیث اور یہ سیاق یہاں درج کیا ہے۔ (۲۰)

اور اگر امام بخاریؒ نے خود اسقاط کیا ہے۔ اور یہی راجح ہے۔ تو اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

❶ ابن حزم ظاہری اندلسیؒ نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل میں امام بخاریؒ نے عام مصنفین کی طرح اپنی کتاب کی ابتدا فرمائی ہے عام مصنفین کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب خطبے سے شروع کرتے ہیں اور اس میں مقاصد کی وضاحت کرتے ہیں کہ کتاب کیوں تالیف کی؟ اس کے اسباب کیا پیش آئے؟ کتاب میں کیا لائیں گے؟ وغیرہ وغیرہ۔ امام بخاریؒ نے یہ چاہا کہ اس حدیث پاک کو خطبے کی جگہ میں لے آئیں اور انھوں نے یہ بتلادیا کہ میں نے یہ کتاب جس نیت سے لکھی ہے اس نیت کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، اگر میں نے دنیا کی کسی چیز کی نیت کی ہو تو اس کے مطابق بدلہ ملے گا اور حدیث کا دوسرا جزء چونکہ تزکیہ پر دلالت کرتا تھا اس لیے امام بخاریؒ نے اس کو حذف کردیا۔ (۲۱)

حاصل یہ ہے کہ جملۂ متروکہ تزکیہ پر دلالت کرتا ہے اور جملۂ باقیہ مذکورہ تردّد پر، چونکہ امام بخاریؒ یہاں اپنے حال کی خبر دے رہے ہیں، اس لیے انھوں نے وہ جملہ جو تزکیۂ مجردہ پر دال ہے حذف کردیا اور جس جملے میں احتمال و تردّد تھا اس کو درج فرمادیا، گویا ادعائے حسنِ نیت سے اجتناب فرمایا ہے۔

لیکن یہ جواب پسندیدہ نہیں کیونکہ حدیث میں ترمیم کرنا اور حدیث کے جملوں کو حذف کردینا محض اس خیال اور توہّم کی وجہ سے درست نہیں، پھر حدیث کے مکمل ذکر کرنے سے یہ بات لازم ہی نہیں آتی کہ امام بخاریؒ اپنے لیے حسنِ نیت کا دعویٰ کررہے ہیں، محض توہّم ہے جس کی بنیاد پر حدیث میں اختصار جائز نہیں۔

❷ حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنفین کی عام عادت یہ ہے کہ خطبوں میں اپنی خاص اصطلاحات اور اختیار کردہ آراء کی طرف اشارہ کردیتے ہیں، چونکہ امام بخاریؒ کا مسلک یہ ہے کہ حدیث میں "خرم" یعنی اختصار کرنا جائز ہے، وہ روایت بالمعنیٰ کے بھی قائل ہیں، استنباطِ احکام میں تدقیق کرتے

---

(۲۰) حوالۂ بالا۔

(۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵)۔

ہیں، اخفیٰ کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہیں اور ان اسانید کو پسند فرماتے ہیں جن میں سماع، تحدیث اور اخبار کی تصریح ہو چنانچہ امام بخاریؒ نے ان سب مقاصد کی طرف اس حدیث کی سند و متن میں اشارہ فرمادیا۔ (۲۲)

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ نے یہاں حدیث میں اختصار کرکے یہ بتادیا کہ میرے نزدیک خرم فی الحدیث جائز ہے۔

تنبیہ

"خرم فی الحدیث" کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے بعض جملوں پر اکتفا کیا جائے اور بعض جملوں کو حذف کردیا جائے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس سے معنیٰ میں کوئی خلل واقع نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ (۲۳)

بہرحال یہ "خرم فی الحدیث" کے جواز کی طرف اشارہ والا جواب بھی پسندیدہ نہیں اس لیے کہ امام بخاریؒ ابھی ابھی اپنی کتاب کی ابتدا فرما رہے ہیں اور پہلی ہی حدیث میں اختصار فرما رہے ہیں جس سے خواہ مخواہ یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ متنِ حدیث کو یاد کرنے میں کامیاب نہیں ہیں۔ کیا اس بات کے جواز کو بتانے کے لیے صرف پہلی حدیث ہی رہ گئی تھی جس سے خواہ مخواہ کا اشتباہ ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کے ضبط میں کوئی کمی ہے۔

❸ علامہ کرمانیؒ نے ایک عجیب جواب دیا ہے فرمایا کہ اصل میں امام بخاریؒ نے یہ حدیث مختلف مواقع پر سنی ہے، جب یہ مسئلہ چل رہا تھا کہ ایمان میں نیّات کا اعتبار ہے اس وقت مکمل حدیث سنی تھی، یہی وجہ ہے کہ کتاب الایمان میں مکمل سیاق کے ساتھ درج کی اور جب یہ مسئلہ چل رہا تھا کہ اعمال کے لیے نیت ضروری ہے تو ناقص سنی تھی، اس لیے یہاں حدیث ناقص ذکر کی۔ (۲۴)

لیکن یہ علامہ کرمانیؒ کا خیال ہے جس کی کوئی اصل نہیں، کیونکہ یہ تو اس بات پر موقوف ہے کہ ثابت ہوجائے کہ جن جن سے امام بخاریؒ نے احادیث لی ہیں ان سب مشائخ کی الگ الگ تالیفات ہوں، اور انھوں نے مسائل کے ذیل میں یہ حدیث ذکر کی ہو اور پھر امام بخاریؒ نے اپنے ان مشائخ کی تقلید میں انہی

---

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶)۔

(۲۳) خرم فی الحدیث کے جواز وعدم جواز کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۰۳ و ۱۰۴) النوع السادس والعشرون: صفة رواية الحديث، جواز رواية بعض الحديث واختصاره۔

(۲۴) دیکھیے شرح کرمانی علی البخاری (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب الإیمان، باب ماجاء أن الأعمال بالنية والحسبة۔

مسائل کے ذیل میں ان احادیث کو درج کیا ہو۔

اول تو ہر ایک کی تالیف ثابت نہیں، بالفرض اگر بعضوں کی ثابت بھی ہوجائے تو امام بخاریؒ کی تقلید ثابت نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس طرح احادیثِ صحیحہ کے درج کرنے میں کسی کی تقلید نہیں کی اسی طرح تبویب واخذِ تراجم میں بھی کسی کی اتباع نہیں کی، مشہور ہے کہ وہ تراجم کے منعقد کرنے اور مسائل کے اخذ واستنباط میں منفرد ہیں کسی کی اتباع نہیں کرتے ۔ واللہ اعلم۔

۴ چوتھا جواب جو شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا پسند فرمودہ ہے یہ ہے کہ پیچھے ہم شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ کے حوالے سے بیان کرچکے ہیں کہ اعمالِ خیر وحسنات کی تین قسمیں ہیں:

طاعات، قربات اور عبادات۔ وہاں ہم یہ بھی بتاچکے ہیں کہ طاعت پر اجروثواب کے لیے نہ تو نیت کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی معرفتِ مُطاع کی۔ جبکہ عبادات پر اجروثواب کے ترتب کے لیے نیت لازمی ہے اور معرفتِ معبود بھی۔

جہاں تک قربات کا تعلق ہے اس میں نیت کی تو ضرورت نہیں ہوتی البتہ "من یتقرب إلیہ" کی معرفت لازم ہوتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ کوئی نیتِ فاسدہ نہ ہو، گویا قربات پر ثواب کے ترتب کے لیے نیتِ بد سے احتراز لازمی ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہاں جس تصحیحِ نیت پر متنبہ کرنے کی غرض سے اس حدیث کو لائے ہیں وہ کس قسم میں داخل ہے؟ سو یہ قربات کی قسم میں داخل ہے، اس لیے کہ احادیثِ نبویہ کو پڑھنا تلاوتِ قرآن کی مانند ہے اور قربات میں نیتِ تقرّب شرط نہیں محض نیتِ بد سے احتراز کافی ہے۔

امامِ بخاریؒ یہاں جزوِ اول یعنی "فمن کانت هجرته إلی الله ورسوله" کو حذف کرکے اور دوسرے جزو یعنی "فمن کانت هجرته إلی دنیا...." کو ذکر کرکے متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر تم اس کو پڑھتے پڑھاتے وقت اچھی نیت نہیں کرسکتے تو کم از کم نیتِ بد سے احتراز کرو، یہ بھی ثواب کے لیے کافی ہوجائے گا۔ (۲۵)

"فمن کانت هجرته"

ہجرت اور اس کی قسمیں

لغت میں "هجرة" کے معنی ترک کے آتے ہیں اور عرف میں ترکِ وطن کو کہتے ہیں۔

پھر ترکِ وطن کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:۔

---

(۲۵) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۰)۔

کبھی تو آدمی کسی دنیوی مقصد کے تحت ترکِ وطن کرتا ہے جیسے بہت سے لوگ تجارت کی غرض سے یا ملازمت کی نیت سے دوسرے ملکوں میں بس جاتے ہیں۔

بعض اوقات ترک اس لیے ہوتا ہے کہ اپنے وطن میں امن واطمینان نہیں ہوتا اور دوسری جگہ امن واطمینان ہوتا ہے تو آدمی مقامِ خوف سے مقامِ امن کی طرف منتقل ہوتا ہے، جیسے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں ہوا، مسلمانوں کو مکّے میں امن حاصل نہیں تھا، ہردم خوف لگا رہتا تھا، انھوں نے اس وطن کو چھوڑا اور حبشہ ہجرت کرگئے جہاں امن واطمینان تھا۔

اسی طرح جب ابتداءً مسلمانوں نے مدینہ منورہ ہجرت کی تو مدینہ دارالامن تھا، البتہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے اور آپ کا وہاں استقرار ہوگیا تو اب دارالاسلام بن گیا اس کے بعد جن لوگوں نے ہجرت کی یہ ہجرت من دارالکفر الیٰ دارالاسلام ہوئی، یہ ہجرت ترکِ وطن کی ایک تیسری صورت ہوگئی۔ (۲۶)

پھر آخر زمانے میں ایک ہجرت اور ہوگی جو شام کی طرف ہوگی مسند احمد (۲۷) اور ابوداؤد (۲۸) میں ایک حدیث ہے "ستكون هجرة بعد هجرة، فخيارُ أهل الأرض ألزمُهم مُهاجَرَ إبراهيم...."

اور شریعت میں ہجرت ترکِ معاصی کا نام ہے اور یہی حقیقی ہجرت ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "المهاجر من هجر مانهى الله عنه" (۲۹)

گویا ہجرت کی اہم تین قسمیں ہوگئیں: ہجرتِ لغویہ، ہجرتِ عرفیہ اور ہجرتِ حقیقیہ شرعیہ۔ تجزیہ کرنے کی صورت میں ان کی تعداد میں اضافہ ہوجائے گا۔

پھر ان اقسام میں سے ہجرت الی الحبشہ اور ہجرت الی المدینہ تو ختم ہوگئیں، هجرت من دارالكفر إلىٰ دارالإسلام اور هجرت إلى مُهاجَرِ إبراهيم باقی ہیں۔

چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث "لاهجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية" (۳۰) میں ہجرت الی المدینہ کی نفی ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "لاتنقطع الهجرة حتى تنقطع

---

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۲۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۰۹) مسند عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما۔

(۲۸) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في سُكنى الشام، رقم (۲۴۸۲)۔

(۲۹) صحيح بخاري، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم (۱۰)۔

(۳۰) صحيح بخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، رقم (۲۷۸۳)۔

التوبة، ولا تنقطع التوبة حتی تطلع الشمس من مغربها" (۳۱) میں هجرت من دار الکفر إلیٰ دار الإسلام مراد ہے۔ واللہ اعلم۔

إلیٰ دنیا یصیبها

"دنیا" دنوّ سے مشتق ہے جس کے معنی "قرب" کے ہیں چونکہ یہ قریب اِلی الزوال ہے اس لیے اس کو "دنیا" کہتے ہیں اور بعضوں نے کہا کہ اس کو "دنیا" اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ آخرت کی بہ نسبت قریب ہے۔ (۳۲)

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ "دناءۃ" سے ماخوذ ہے جو "خِسّت" اور "کمینگی" کے معنیٰ میں ہے، چونکہ "دنیا" آخرت کے مقابلہ میں خسیس اور ذلیل ہے اس لیے اس کو "دنیا" کہا گیا۔ (۳۳)

دنیا "فُعلیٰ" کے وزن پر اسمِ تفضیل کا صیغہ ہے اور غیر منصرف ہے۔ عدمِ انصراف کی وجہ لزومِ تانیث ہے جو ایک سبب دو سببوں کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (۳۴)

علّامہ تیمیؒ نے کہا ہے کہ اس کے اندر دو سبب ہیں: ایک وصف اور ایک تانیث۔ لیکن ان کے قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ تانیث جب الفِ مقصورہ یا الفِ ممدودہ کے ساتھ ہو تو دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہوتی (۳۵) علاوہ ازیں اس کی وصفیت ختم بھی ہوگئی ہے کیونکہ اس سے وصف کے معنیٰ کو نکال دیا گیا اور خالص اسمیت کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کو نکرہ لانا درست ہوگیا، اگر وصف کے معنیٰ میں ہوتا تو اسمِ تفضیل کے استعمال کے جو تین طریقے ہیں (اضافت کے ساتھ، "من" کے ساتھ اور الف لام کے ساتھ) ان میں سے کسی ایک طریقہ پر استعمال کرنا ضروری ہوتا، اضافت اور "من" کے ساتھ استعمال کرنا یہاں ممکن نہیں البتہ تیسری صورت ممکن تھی جو استعمال نہیں کی گئی، معلوم ہوا کہ اس میں وصفیت کے معنیٰ نہیں ہیں، چونکہ وصفیت کے معنیٰ ختم ہوگئے اور اسمیت کے معنی پیدا ہوگئے اس لیے منکّر استعمال کرنا درست ہوگیا، جیسے شاعر کے اِس شعر میں اسمِ تفضیل منکّر استعمال ہوا ہے۔

وإن دعوت إلیٰ جُلّی و مکرمۃ یوماً سراۃ کرام الناس فَادْعِینا (۳۶)

---

(۳۱) سنن أبی داود کتاب الجهاد، باب فی الهجرة هل انقطعت؟ رقم (۲۴۷۹)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶)۔ (۳۳) امداد الباری (ج ۲ ص ۴۲۵)۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔ (۳۵) حوالۂ بالا۔

(۳۶) دیکھیے دیوانِ حماسہ مع شرح تسہیل الدراسة (ص ۲۱)۔

(اگر تو کسی روز جنگ، عظیم حادثہ یا سخاوت کی طرف شرفاء کے سرداروں کو بلائے تو ہمیں بھی بلائیو کیونکہ ہم بھی سرداروں میں سے ہیں)۔

یہاں "جُلّٰی" دراصل اسم تفضیل ہے اور وصفیت کے معنی اس میں تھے، لیکن اس کی وصفیت ختم ہوگئی اور اب اسے "حادثۂ عظیمہ" کے معنی میں استعمال کرنے لگے۔ (۳۷)

دنیا کی تعریف

دنیا کی تعریف میں دو قول ہیں:۔

❶ "ماعلی الأرض من الهواء والجوّ"۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں یہ تعریف اولیٰ ہے، البتہ اس میں "قبل قیام الساعة" کی قید لگانی پڑے گی۔

❷ دوسرا قول ہے "کل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل الدار الآخرة"

علّامہ عینیؒ نے امام نوویؒ سے اس دوسرے قول کی ترجیح نقل کی ہے۔ (۳۸)

پھر لفظ "دنیا" پر تنوین ہے یا نہیں؟ بخاری کے تمام نسخوں میں غیر منوّن ہے جبکہ ابن الدحیہؒ نے ابوالہیثم کشمیہنی کی روایت تنوین کے ساتھ نقل کرکے اس کی تضعیف کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ابوذرہرویؒ اخیر میں کشمیہنی کی وہ روایات جن میں وہ منفرد ہوتے ہیں حذف کردیتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ وہ صاحبِ علم نہیں تھے۔ (۳۹)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات علی الاطلاق مسلّم نہیں کیونکہ بہت سے مقامات میں کشمیہنی کی روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں درست ہوتی ہے۔ (۴۰)

جہاں تک نفسِ لفظ میں تنوین کا تعلق ہے سو اکثر حضرات کہتے ہیں یہ بلا تنوین ہے البتہ علّامہ عینیؒ نے بعض شعراء کے اشعار سے ثابت کیا ہے کہ تنوین کے ساتھ لغت بالکل مردود نہیں ہے لیکن قلیل الاستعمال ہے۔ (۴۱)

---

(۳۷) فتح الباری (ج۱ص ۱۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۴۴)۔

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۱۶) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۴۴)۔

(۳۹) فتح الباری (ج۱ص ۱۷)۔

(۴۰) حوالۂ بالا۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج۱ص ۴۴)۔

أو إلى امرأة ينكحها

یہاں "دُنیا" کے اندر عورت داخل تھی، اس کے باوجود عورت کو مستقلاً کیوں ذکر کیا؟

اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں:۔

❶ امام نوویؒ نے یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ "دُنیا" نکرہ ہے جو تحت الاثبات ہے، نکرہ تحت النفی میں عموم ہوتا ہے اُس صورت میں "امرأة" کا دخول "دنیا" میں متیقن تھا، اب چونکہ نکرہ تحت الاثبات ہے اس لیے "امرأة" کا "دنیا" کے مفہوم میں داخل ہونا متیقن نہیں تھا اس لیے اس کو ذکر کیا گیا۔ (۴۲)

لیکن امام نوویؒ کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جس طرح نکرہ تحت النفی میں عموم کا مفہوم پایا جاتا ہے، اسی طرح نکرہ فی سیاق الشرط میں بھی عموم ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہے لہذا عموم ہوگا جس میں "عورت" بھی داخل ہوگی۔ (۴۳)

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ از قبیلِ ذکر الخاص بعد العام ہے اور یہ زیادتِ اہتمام کے لیے کرتے ہیں۔ (۴۴)

❸ تیسرا جواب ابن بطالؒ نے ابن سراجؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ عورت کی تخصیص کی یہ وجہ پیش آئی کہ اہلِ عرب اسلام سے پہلے کسی غلام سے کسی عربی عورت کا نکاح نہیں کرتے تھے اور کفاءت کا اعتبار کرتے تھے، جب اسلام آیا تو اس نے اس کو باطل کردیا چنانچہ بہت سارے موالی مدینہ منورہ اس نیت سے ہجرت کرنے لگے کہ وہاں عربی عورت سے نکاح کرینگے۔ (۴۵)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں اول تو اس بات کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ ہجرت کرنے والا شخص مولیٰ تھا اور وہ عورت عربی تھی، پھر یہ جو کہا ہے کہ اہلِ عرب موالی سے عرب عورتوں کا نکاح نہیں کرتے تھے۔ یہ بھی مسلّم نہیں کیونکہ اسلام سے قبل موالی سے نکاح کے بہت سے واقعات ثابت ہیں۔ پھر یہ بات بھی مطلقاً تسلیم نہیں کہ اسلام نے مطلقاً کفاءت کو باطل کردیا (۴۶) وسيأتي البحث عنه في موضعه إن شاء الله تعالى۔

---

(۴۲) فتح الباری (ج۱ص ۱۷)۔

(۴۳) حوالۂ بالا۔

(۴۴) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص ۱۴۱) کتاب الإمارة، باب قوله صلی الله علیه وسلم: إنما الأعمال بالنية۔ وفتح الباری (ج۱ ص ۱۷)۔

(۴۵) فتح الباری (ج۱ص ۱۷)۔

(۴۶) حوالۂ بالا۔

❹ چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مہاجرین جب مدینہ طیبہ میں آئے تو انصار نے اعلیٰ درجہ کا ایثار کیا اور ہمدردی کی انتہا کردی اپنے مہاجر بھائیوں کے لیے اپنی جائیدادوں اور اموال کی تقسیم پر آمادہ ہوگئے، بعض نے اپنے مہاجر بھائی سے یہاں تک کہا کہ تمھارے پاس بیوی نہیں، میرے پاس دو بیویاں ہیں، ان میں سے ایک کو میں تمھارے لیے چھوڑ دیتا ہوں جس کو چاہو پسند کرلو۔ چنانچہ خطرہ پیدا ہوگیا کہ انصار کی ان فیاضیوں اور کریمانہ اخلاق کو سن کر کوئی یہ سوچتا کہ میں تنگ دست اور مفلوک الحال ہوں، ہجرت کرکے مدینہ چلوں تو وہاں مال بھی ملے گا اور بیوی بھی ملے گی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سدًّا للباب اور تنبیہ کے لیے دونوں چیزوں کو ذکر کردیا۔ (۴۷)

❺ قرآن کریم میں "متاعِ دنیا" کی فہرست ذکر کی گئی ہے "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا..." (۴۸) اس میں سب سے پہلے عورتوں کا ذکر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کا فتنہ سخت ترین اور سنگین ترین فتنہ ہوتا ہے، حدیث میں ارشاد ہے "ماترکتُ بعدي فتنة أضرَّ علی الرّجال من النساء" (۴۹) ایک اور حدیث میں آیا ہے "النساء حبائل الشیطان" (۵۰)

چونکہ عورتوں کا فتنہ سب سے مضر ہوتا ہے حتی کہ عورتوں کو شیطان کا جال قرار دیا گیا ہے اس سے ڈرانے اور بچانے کے لیے آپ نے "دنیا" کے ذکر کے بعد مستقلاً عورت کا بھی ذکر فرمایا۔

❻ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ حدیث کی شانِ ورود مہاجرِ امّ قیس کا واقعہ ہے، اس بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے بعد عورت کا ذکر کیا۔

پیچھے ہم نے اس حدیث کی شانِ ورود کے ذیل میں طبرانی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کی تھی کہ ایک شخص نے امّ قیس نامی خاتون کو پیغامِ نکاح دیا تھا جس پر انھوں نے ہجرت کی شرط لگائی، چنانچہ انھوں نے ہجرت کی اور اس طرح ان کا آپس میں نکاح ہوگیا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی جگہ درست اور صحیح ہے لیکن اس بات کی اس میں کوئی تصریح نہیں کہ حدیث "إنما الأعمال بالنیات" اسی واقعہ کی بنا پر وارد ہوئی ہے اور نہ ہی کسی اور

---

(۴۷) فضل الباری (ج۱ ص ۱۴۹) و امداد الباری (ج۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۶)۔

(۴۸) سورۂ آل عمران / ۱۴۔

(۴۹) دیکھیے صحیح بخاری شریف، کتاب النکاح، باب مایتقی من شوم المراۃ، رقم (۵۰۹۶)۔

(۵۰) رواہ رزین۔ کذافی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۴۴۴) کتاب الرقاق، الفصل الثالث۔

طریق سے اس کی تصریح ملتی ہے۔ (۵۱)

لیکن شیخ محمد عابد سندھی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "مواہبِ لطیفہ" میں زبیر بن بکارؒ کی کتاب کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ اسی واقعہ کی بنا پر آپ نے خطبہ دیا جس میں یہ حدیث سنائی گئی۔ (۵۲)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ "مہاجرِ امّ قیس" صحابی ہیں اور ایک صحابی کے لیے یہ نہایت مستبعد ہے کہ وہ عورت کے لیے ہجرت کریں، انھوں نے ایسا کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے براہِ راست نصاً نکیر موجود ہے اس لیے اس کی نفی کی تو گنجائش نہیں البتہ صحابۂ کرام کے ساتھ حسنِ ظن کا تقاضا یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ ہمارا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ اس صحابی نے محض نکاح کی نیت سے ہجرت کی تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کی نیت مخلوط تھی اور مخلوط کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر لوجہ اللہ کی نیت غالب ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر نیتِ غیر اللہ غالب ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر دونوں برابر ہوں تو بنا بر "أنا أغنى الشركاء عن الشرک" (۵۳) نیت غیر اللہ کا ہی اعتبار ہوگا۔ مگر یہاں صحابیِ رسول کے ساتھ حسنِ ظن یہی ہے کہ اُن کی نیت لوجہ اللہ ہی غالب تھی لہذا ثواب سے بالکلیہ محروم نہیں مگر چونکہ یہ ادنیٰ خلط بھی صحابی کی شان سے فروتر تھا اس لیے حدیث میں تنبیہ فرمائی گئی۔ (۵۴)

فائدہ

امِ قیس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ اور علّامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان کا نام "قَیلہ" ہے، البتہ "مہاجر امّ قیس" کے نام کے بارے میں سب نے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ (۵۵)

---

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔

(۵۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۴۹)۔

(۵۳) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۱۱) کتاب الزھد، باب تحریم الریاء۔

(۵۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۴۹)۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸)۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرّہ فرماتے ہیں کہ قصداً ان کا نام ظاہر نہیں کیا گیا تاکہ ایک صحابی اس خاص بات کے ساتھ بالتعیین مشہور نہ ہوں۔ (۵۶)

نکاح ایک امرِ مباح ہے، اس کی نیت سے ہجرت کیوں درست نہیں؟

یہاں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کے ساتھ نکاح ایک مباح امر ہے، ناجائز نہیں، اگر آدمی نکاح کے لیے ہجرت کرتا ہے تو اس میں ناجائز ہونے کی تو کوئی بات نہیں، پھر ایسی ہجرت کی مذمت کیوں بیان کی گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک نکاح ایک امرِ مباح، مسنون بلکہ بعض اوقات واجب بھی ہے لیکن یہاں مذمت اس بناء پر ہے کہ دنیا کے کام کو دین کی شکل دی جارہی ہے، دنیا کا کوئی جائز کام دنیا ہی کے انداز میں اگر کیا جائے تو اس میں کوئی اشکال نہیں لیکن دنیا کا کام ہو اور اُسے دین کی صورت دے دی جائے اور بظاہر دیکھنے والوں کو یہ نظر آئے کہ آپ دین کا کام کررہے ہیں جبکہ درحقیقت نیت آپ کی دین کی نہیں ہے تو یہ بات معیوب اور قابلِ اعتراض ہے۔

چند سوالات اور ان کے جوابات

مجموعی طور پر حدیث کی تشریح ہوچکی اب یہاں چند سوالات اور ان کے جوابات ذکر کیے جاتے ہیں:۔

پہلا سوال
شرط وجزا کے درمیان اتحاد

حدیث میں "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله" کے الفاظ آئے ہیں، اس میں "من كانت هجرته إلى الله ورسوله." مبتدا متضمن معنی شرط ہے اور "فهجرته إلى الله ورسوله"

---

(۵۶) تقریرِ بخاری شریف (ج ۱ ص ۷۶)۔

میں دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

ایک یہ کہ "إلی اللہ ورسولہ" کا تعلق "ھجرۃ" سے ہو، اس صورت میں اس پوری عبارت کو مبتدا بنائیں گے اور خبر محذوف نکالیں گے مثلاً "صحیحۃ" پوری عبارت ہوگی: "فھجرتہ إلی اللہ ورسولہ صحیحۃ" اس کے بعد یہ خبر متضمن معنی جزاء ہوجائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ "ھجرتہ" کو مبتدا بنادیں اور "إلی اللہ ورسولہ" کو "کائنۃ" کے ساتھ متعلق کرکے خبر بنادیں، پھر مبتدا خبر مل کر خبر متضمن معنی جزاء ہوگی۔

بہر صورت یہاں پہلا حصہ "من کانت ھجرتہ إلی اللہ ورسولہ" مبتدا متضمن معنی شرط اور دوسرا حصہ "فھجرتہ الی اللہ ورسولہ" خبر متضمن معنی جزاء ہے۔

اشکال یہاں پر یہ ہے کہ مبتدا اور خبر کے درمیان، اسی طرح شرط اور جزا کے درمیان تغایر ہونا چاہیے، جبکہ یہاں دونوں کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے اور بعینہ یہی بات "ومن کانت ھجرتہ إلی دنیا یصیبھا أو إلی امرأۃ ینکحھا فھجرتہ إلی ما ھاجر إلیہ" میں بھی ہے یہاں بھی شرط وجزا کے درمیان لفظاً اتحاد پایا جاتا ہے۔

اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں:۔

❶ ابوالفتح قشیریؒ کہتے ہیں کہ لفظاً اگرچہ اتحاد ہے لیکن معنی میں تغایر ہے اور یہاں عبارت محذوف ہے، وہ اس طرح ہے "فمن کانت ھجرتہ إلی اللہ ورسولہ قصداً ونیۃً فھجرتہ إلی اللہ ورسولہ حکماً وشرعاً"(۱)۔

اسی طرح دوسرے جملے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ "من کانت ھجرتہ إلی دنیا.... قصداً ونیۃً فھجرتہ إلی ما ھاجر إلیہ حکماً وشرعاً" اب شرط وجزا کے درمیان اتحاد نہیں رہا بلکہ تغایر ہوگیا۔

❷ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں اگرچہ لفظاً اتحاد ہے لیکن معنیً مغایرت ہے اور مغایرتِ معنوی صحتِ کلام کے لیے کافی ہے پھر یہ اتحاد بین الشرط والجزاء یا اتحاد بین المبتدا والخبر کبھی مبالغہ فی التعظیم کے لیے ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "أنا أنا" یہاں بظاہر مبتدا اور خبر دونوں متحد ہیں لیکن معنی میں تغایر ہے کیونکہ اس میں دوسرے "أنا" سے مراد مثلاً "الکامل فی المروءۃ" ہے یا "الکامل فی الشجاعۃ" اسی طرح ابوالنجم کا مشہور مصرعہ ہے:۔

أنا أبو النجم وشعری شعری

اس مصرعہ میں "شعری شعری" بظاہر مبتدا وخبر ایک ہیں لیکن معنیً ان میں تغایر ہے اس طرح کہ

(۱) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۴) بیان الإعراب۔

اس کے معنی ہیں "شعری الآن کشعری فیما مضی" یا یہ مطلب ہے "شعری ھو شعری المشھور بالبلاغۃ" (۲)

اسی طرح یہاں بھی "من کانت ھجرتہ إلی اللہ ورسولہ فھجرتہ إلی اللہ ورسولہ" میں مبالغہ فی التعظیم کی وجہ سے صورۃً اتحاد ہے حقیقۃً اتحاد نہیں۔ (۳)

پھر کبھی یہ اتحاد بین المبتدا والخبر مبالغہ فی التحقیر کے لیے بھی ہوتا ہے جیسے ہارون رشید کا واقعہ مشہور ہے کہ جب وہ حج کے لیے گیا تو وہاں رو رو کر دعا کرتا جارہا تھا "اللھم أنت أنت وأنا أنا۔ یعنی أنت العواد بالمغفرۃ وأنا العواد بالذنب"

اسی طرح یہاں دوسرے جملہ میں یعنی "ومن کانت ھجرتہ إلی دنیا یصیبھا أو إلی امرأۃ ینکحھا فھجرتہ إلی ماھاجر إلیہ" میں مبالغہ فی التحقیر ہے۔ (۴)

خلاصہ یہ کہ اگر ہجرت اللہ اور رسول کی طرف ہوگی تو اس ہجرت کی بڑی قدر ہوگی وہی اصل ہجرت ہے اور اگر ہجرت دنیوی مال ومتاع کے لیے ہوگی تو ایسی ہجرت کسی کام کی نہیں۔

❸ تیسرا جواب حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عموماً لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ دنیا میں عمل ہوتا ہے اور آخرت میں اس کا ثمرہ ہوگا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ آخرت میں ہر شخص بعینہ اسی چیز کو موجود پائے گا جس کو دنیا میں اس نے کیا ہوگا، قرآن کریم میں ہے "وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا" (۵) یعنی لوگ آخرت میں اپنے کئے ہوئے اعمال کو حاضر اور موجود پائیں گے، اسی وجہ سے حدیث میں "وإنما لامرئ مانوی" فرمایا یعنی آدمی کو بعینہ وہی چیز ملے گی جس کی اس نے نیت کی ہوگی، اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے اس جملے میں "من کانت ھجرتہ إلی اللہ ورسولہ فھجرتہ إلی اللہ ورسولہ" یعنی جیسی ہجرت ہوگی آخرت میں وہی ملے گی۔ البتہ یہ اور بات ہے کہ دنیا میں اس عمل کی کوئی شکل ہو اور عُقبیٰ میں اس کی کوئی دوسری شکل ہو، اور یہ شکل بدل جانا کوئی مستبعد چیز نہیں۔

دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم رؤیا میں دودھ پیش کیا گیا، آپ نے اس کو نوش فرمایا اور خوب سیر ہونے کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا، صحابۂ کرامؓ نے پوچھا کہ یارسول اللہ! اس کی تعبیر کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ اس کی تعبیر "علم" ہے۔ گویا عالم رؤیا میں علم کو بشکلِ دودھ پیش کیا گیا (۶)۔

---

(۲) دیکھیے النبراس شرح شرح العقائد (ص ۲۹ و ۳۰)۔ (۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴)۔
(۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴)۔
(۵) سورۂ کہف / ۴۹۔
(۶) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۲۷) کتاب التعبیر، باب اللبن۔

اس بات کو اس طرح سمجھیے کہ ایک آدمی یہاں رہتا ہے اور بیمار رہتا ہے، چہرہ اس کا پیلا ہوتا جارہا ہے، جسم میں خون کی کمی ہے، وہ چند مہینے کسی صحت افزا مقام میں گذار کر آتا ہے تو اس کی صحت میں مناسب تبدیلی آجاتی ہے چہرے کا رنگ سرخ ہوجاتا ہے جسم میں خون کا اضافہ ہوجاتا ہے اور اس کے اندر توانائی آجاتی ہے، تو دیکھیے یہ شخص وہی ہے البتہ صورت اور شکل میں تبدیلی پیدا ہوگئی۔

اسی طریقہ سے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آخرت میں جب آدمی کو اس کے عمل کی جزا عطا کی جائے گی تو جزاء میں خود وہی عمل پیش کیا جائے گا، یہ اور بات ہے کہ وہاں کے مناسب اس کی شکل اور ہوگی، یہاں اس کی شکل دوسری تھی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ "فهجرته إلى الله ورسوله" میں چونکہ جزاء کا بیان ہے اور جزاء من جنس العمل ہوتی ہے اس لیے بعینہ "فهجرته إلى الله ورسوله" کا اعادہ کردیا گیا۔ (۷) واللہ اعلم۔

دوسرا سوال:

فهجرته إلى ما هاجر إليه میں ابہام کی وجہ

ایک سوال یہ ہے کہ "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله" کے جواب میں تو تصریحاً "فهجرته إلى الله ورسوله" فرمایا اور "ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها" کے جواب میں دوبارہ "دنیا" اور "عورت" کو صراحۃً ذکر کرنے کے بجائے "فهجرته إلى ما هاجر إليه" فرما کر "ما" کے عموم میں داخل کردیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ "اللہ" اور "رسول" کا اعادہ اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ "اللہ" و "رسول" کے ذکر میں لذّت ہے، گویا استلذاذِ ذکر کی وجہ سے جزا کی جانب "اللہ" اور "رسول" کا اعادہ کیا گیا۔ جبکہ دوسرے جملے میں چونکہ "دنیا" اور "عورت" کا ذکر تھا اور وہ لذّت کی چیزیں نہیں ہیں اس واسطے ان کا اعادہ صراحۃً نہیں کیا گیا بلکہ "ماهاجر إليه" کے عموم میں داخل کردیا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ چونکہ یہاں اس ہجرت کی عظمت کو بیان کرنا مقصود ہے جو "إلى الله ورسوله" ہو، اور اس ہجرت کی عظمت میں سارا دخل "اللہ" و "رسول" کے قصد کا ہے، اس لیے "اللہ" و "رسول" کے ناموں کا اعادہ کیا گیا جو دراصل عظمت کا سبب ہیں اور اس ہجرت میں کوئی عظمت نہیں جو دنیا اور عورت کی طرف ہو، اس لیے جزا میں دنیا اور عورت کا ذکر صراحۃً نہیں کیا گیا بلکہ "ماهاجر إليه"

---

(۷) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

سے اس کو تعبیر کردیا۔

ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ "ہجرت الی اللہ والرسول" کا مقصود رضاءِ خداوندی ہے اور یہ ایک ہی ہے برخلاف ہجرت الی الدنیا کے، کہ اس کے بہت سے مقاصد ہوتے ہیں، چنانچہ دنیا کی طرف ہجرت سے مقصد کبھی مال ومتاع کا حصول ہوتا ہے، اور کبھی منصب اور عہدہ کی خواہش وطلب، اور کبھی اس سے اسبابِ عیش ونشاط اور سامانِ راحت کی فراہمی مقصود ہوتی ہے تو چونکہ اللہ ورسول کی طرف ہجرت کا ایک ہی مقصد ہے اس میں تعدّد نہیں یعنی حصولِ رضائے خداوندی، اس لیے وہاں اللہ اور رسول کا بعینہ اعادہ کردیا گیا۔ اور دنیا کی طرف ہجرت میں چونکہ مختلف مقاصد شامل ہوتے ہیں اس واسطے وہاں "ماھاجر إلیہ" کے اجمال وابہام کو اختیار کیا گیا۔

طاعات وعبادات، مباحات اور معاصی کے ساتھ نیت کے تعلّق کی نوعیت

یہاں نیت کی بنیاد پر ایک عمل کو مقبول اور غیر مقبول قرار دیا جارہا ہے کہ ہجرت کا دینی عمل اگر بنیتِ رضائے خداوندی ہو تو مقبول اور معتبر ہے اور بارادۂ حصولِ دنیا ہو تو غیر مقبول اور غیر معتبر ہے۔ اس بارے میں یہ تفصیل بھی ذہن میں رکھیے کہ:۔

نیت کا تعلق عبادات وطاعات سے بھی ہوتا ہے اور مباحات کے ساتھ بھی۔ اگر عمل عبادات وطاعات میں سے ہو اور نیت حَسَن ہو تو اجروثواب ملتا ہے، اور اگر عمل عبادات وقربات میں سے تو ہے لیکن نیت میں فساد آگیا تو پھر گناہ اور عذاب ہوتا ہے۔

جہاں تک مُباحات اور امورِ جائزہ کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں کہ اگر نیت اچھی ہوگی تو ثواب ملے گا، نیت بُری ہوگی تو گناہ ہوگا اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو نہ ثواب ملے گا اور نہ ہی گناہ ہوگا۔ البتہ نیت کے اندر اختلاط ہو تو اس میں غالب کا اعتبار ہوگا، نیتِ خیر اگر غالب ہوگی تو اجر ملے گا، نیتِ شر اگر غالب ہو تو گناہ ہوگا۔ اور اگر دونوں جہتیں مساوی ہوں تو بھی "أنا أغنی الشرکاء عن الشرک" کی بنا پر شر کے پہلو کو غالب قرار دے کر عمل نامقبول قرار پائے گا اور گناہ ہوگا۔

پھر جہاں تک معاصی کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں اچھی طرح سمجھ لیجیے کہ نیتِ حسنہ کا معاصی کے ساتھ تعلق کا کوئی امکان نہیں، معاصی میں اس بات کی صلاحیت ہی نہیں کہ ان کے ساتھ نیتِ حسنہ کا تعلق ہو کیونکہ نیتِ حسنہ ایسی چیز کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جو شارع کے منشا کے مطابق ہو، منشائے شارع کے

مطابق قربات وعبادات اور مباحات ہیں لہذا ان کے ساتھ نیت حسنہ کا تعلق ہوسکتا ہے، معاصی کے ساتھ کسی حال میں نیتِ حسنہ کا تعلق نہیں ہوسکتا بلکہ اگر کوئی آدمی نیتِ حسنہ کے ساتھ گناہ کا ارتکاب کرے تو اس کے ایمان کے ضائع ہونے کا شدید خطرہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حدیث "إنما الأعمال بالنیات"
سے بدایت کتاب کی وجہ

امام بخاریؒ نے اس حدیث کے ذریعہ اپنی اس تصنیف کی جو ابتدا فرمائی ہے اس کی کئی وجوہ ہوسکتی ہیں:

❶ ایک واضح وجہ تو یہ سمجھ میں آتی ہے کہ امام بخاریؒ نے "تصحیحِ نیت" اور اس کی اہمیت کی طرف متوجہ کرنے کے لیے اس حدیث کے ذریعہ اپنی "صحیح" کی ابتدا فرمائی۔

❷ ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حدیثِ ہجرت کو ذکر فرما کر امام بخاریؒ اس بات کی طرف متوجہ فرمانا چاہتے ہیں کہ علوم کی تحصیل کے لیے ہجرتِ ظاہرہ ضروری ہے، اور ہجرتِ ظاہرہ یہی ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا جائے۔ گویا امام صاحبؒ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر آپ علوم کی تحصیل چاہتے ہیں تو آپ کے لیے ضروری ہے کہ اپنے مکان سے ہجرت کرکے عالم کے مکان کی طرف جائیں۔

❸ تیسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ امام بخاریؒ حدیثِ ہجرت کے ذریعہ صرف ہجرتِ ظاہرہ ہی کی طرف اشارہ نہیں فرما رہے ہیں بلکہ ہجرتِ باطنہ کی طرف بھی متوجہ فرمانا چاہتے ہیں کیونکہ کمالِ ہجرت مطلوب ہے اور کمال اُسی صورت میں حاصل ہوگا جب ہجرتِ ظاہرہ کے ساتھ ساتھ ہجرتِ باطنہ پر بھی عمل ہو۔

ہجرتِ ظاہرہ کا مطلب تو واضح ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکان سے غارِ حراء کی طرف ہجرت کی، یہ ہجرت من مکان إلی مکان آخر ہے۔

ہجرتِ ظاہرہ کی ایک شکل وہ بھی تھی جو صحابۂ کرامؓ نے مکّہ مکرّمہ سے حبشہ کی طرف کی، وہ ہجرت من دار الخوف إلی دار الأمن تھی۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ روانگی سے پہلے صحابۂ کرامؓ کی مدینہ کی طرف ہجرت بھی "من دار الخوف إلی دار الأمن" کی ہجرت ہے اور ہجرتِ ظاہرہ میں داخل ہے، پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ منورہ تشریف لیجانے کے بعد ہجرت من دار الکفر إلی دار الإسلام ہوگئی یہ بھی ہجرتِ ظاہرہ ہی ہے۔

ایک ہجرتِ باطنہ ہے جس کا حدیث "المہاجر من ھجر مانھی اللہ عنہ" میں ذکر ہے، جس میں منہیات اور گناہوں کے چھوڑ دینے کو ہجرت قرار دیا ہے اور یہ ہجرتِ باطنہ ہے۔

گویا امام بخاریؒ اس بات پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ علوم ظاہرہ کی تحصیل کے ساتھ ساتھ اگر آپ حقیقی تکمیل بھی چاہتے ہیں تو ہجرتِ ظاہرہ کے ساتھ ساتھ ہجرتِ باطنہ کو بھی اختیار کرنا پڑے گا، اور ہجرتِ باطنہ حاصل ہوتی ہے ترکِ معاصی وذنوب سے، لہذا جب تک معاصی کو ترک نہیں کیا جائے گا کمال حاصل نہیں ہوگا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے مشہور اشعار ہیں:

شکوت إلیٰ وکیع سوءَ حفظی
فأرشدنی إلیٰ ترک المعاصی
وأخبرنی بأن العلم نور
ونوراللہ لایُھدیٰ لعاصٍ (۸)

حدیثِ باب سے مستنبط چند احکام

اس حدیث سے فقہاء نے بہت سے احکام استنباط کئے ہیں، ہم یہاں چند احکام ذکر کرتے ہیں:۔

❶ ائمۂ ثلاثہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے وضو اور غسل میں نیت کو واجب قرار دیا ہے ۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک وضو یا غسل میں نیت کی ضرورت نہیں۔ وقد سبق منّا التفصیل۔

❷ دوسرا مسئلہ اس حدیث سے یہ مستنبط کیا گیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق رمضان کے مہینے میں ابتدا میں ایک نیت تمام روزوں کے لیے کافی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رمضان کے تمام روزے مل کر عبادتِ واحدہ ہیں لہذا ایک ہی نیت کافی ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ہر ہر روزہ کے لیے مستقل الگ الگ نیت ضروری ہے، کیونکہ ہر روزہ مستقل عبادت ہے، لہذا ایک نیت سب کے لیے کافی نہیں۔

❸ ایک مسئلہ یہ مستنبط کیا گیا ہے کہ خطبہ کے دوران احادیث بیان کرنا جائز ہے، جیسے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے خطبہ کے دوران یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

---

(۸) دیوان الشافعی (ص ۵۴) جمع وتعلیق محمد عفیف الزعبی۔

❺ ایک مسئلہ یہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ عبادات کے لیے نیت لازم اور واجب ہے البتہ عباداتِ مقصودہ میں وجوبِ نیت بالاتفاق ہے اور وسائل میں اختلاف ہے۔

حدیثِ باب سے حاصل شدہ چند فوائد

❶ اس روایت سے ایک فائدہ یہ سمجھ مین آیا کہ علوم دینیہ کی تحصیل کے لیے ہجرتِ ظاہرہ درکار ہے۔

❷ دوسرا فائدہ اس سے یہ حاصل ہوا کہ علوم دینیہ میں حصول کمال ہجرت باطنہ پر موقوف ہے۔

❸ تیسرا فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ "خرم فی الحدیث" جائز ہے جس کی تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الحديث الثانی

٢ : حدّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مالِكٌ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ ٱلْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهَا (٩) أَنَّ الحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ فَقَالَ : يَا رَسُولَ ٱللهِ ، كَيْفَ يَأْتِيكَ ٱلْوَحْيُ ؟. فَقَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ ٱلجَرَسِ ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ ، فَيَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ ٱلمَلَكُ رَجُلاً ، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ) .

قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهَا : وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ ٱلْوَحْيُ فِي ٱلْيَوْمِ ٱلشَّدِيدِ ٱلْبَرْدِ ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا . [٣٠٤٣]

عبداللہ بن یوسف

یہ عبداللہ بن یوسف تنیسی اور دمشقی کے نام سے مشہور ہیں۔ اصل تو ان کی دمشقی ہے، تنیس

---

(٩) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق أيضا، في باب ذكر الملائكة، رقم (٣٢١٥)۔ و مسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، باب طيب عرقه صلى الله عليه وسلم، و مالك في المؤطا (ص ١٨٨) كتاب القرآن، باب ماجاء في القرآن، رقم (٧)۔ و النسائي في سننه، في كتاب الافتتاح، باب جامع ما جاء في القرآن، رقم (٩٣٤) و (٩٣٥)۔ والترمذي في جامعه، في كتاب المناقب، باب كيف كان ينزل الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (٣٦٣٤)، و أحمد في مسنده (ج ٦ ص ١٥٨ و ٢٥٧)۔

میں رہائش اختیار کی تھی۔ (۱۰)

تنیس مصر میں ساحلِ سمندر پر ایک شہر تھا جو آج کل ویران ہے، یہ تنیس بن حام بن نوح علیہ السلام کی طرف منسوب ہے۔ (۱۱)

عبداللہ بن یوسف تنیسی امام مالکؒ اور لیث بن سعدؒ کے شاگردوں میں سے ہیں، امام ذہلیؒ اور امام یحیی بن معین جیسے افاضل ان کے شاگرد ہیں۔ (۱۲)

یحیی بن معینؒ فرماتے ہیں "مابقی علی أدیم الأرض أحد أوثق فی "الموطأ" من عبداللہ بن یوسف التنیسی." (۱۳)۔

امام بخاریؒ نے ان سے "موطا امام مالکؒ" سنی، (۱۴) اور فرمایا "کان من أثبت الشامیین" (۱۵)۔

مالک

یہ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر الأصبحي المدنی رحمہ اللہ تعالی ہیں، ابوعبداللہ کنیت اور "امام دارالہجرۃ" ان کا لقب ہے۔ (۱۶)

امام مالکؒ کے شیوخ کی تعداد نو سو ہے جن میں سے تین سو تابعی اور چھ سو تبع تابعی ہیں۔ (۱۷)

امام مالکؒ نے جب "موطا" لکھی تو چونکہ آپ سے پہلے ابن ابی ذئبؒ بھی "موطا" کے نام سے کتاب لکھ چکے تھے اور وہ کتاب ضخیم بھی تھی۔ اس لیے لوگوں نے پوچھا "ماالفائدۃ فی تصنیفک؟" تو آپ نے جواب میں فرمایا "ماکان للہ بقی" (۱۸) یعنی میں نے اللہ تعالی کی رضاجوئی کے لیے تصنیف کی ہے، اسی وجہ سے اس کو دوام حاصل ہوگا۔ اور واقعۃً ایسا ہی ہوا۔

---

(۱۰) عمدۃ القاری (ج۱ص ۳۶) وتہذیب الکمال (ج۱۶ص ۳۳۳)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج۱ص ۳۶)۔

(۱۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۱۶ص ۳۳۳و ۳۳۴) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۳۶)۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج۱۶ص ۳۳۵)۔

(۱۴) عمدۃ القاری (ج۱ص ۳۶)۔

(۱۵) تہذیب الکمال (ج۱۶ص ۳۳۵)۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج۲۷ص ۹۱و ۹۲)۔

(۱۷) عمدۃ القاری (ج۱ص ۳۶)۔

(۱۸) تدریب الراوی (ج۱ص ۸۹)۔

هشام بن عروہ

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام کے صاحبزادے ہیں، ان کی کنیت ابوالمنذر یا ابوعبداللہ ہے، تابعی ہیں، یہ بھی مدنی ہیں، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ وغیرہ کی زیارت کی، حضرت ابن عمرؓ نے تو ان کے سر پر ہاتھ پھیر کر دعا بھی کی، ۶۱ھ میں ولادت ہوئی اور ۱۴۵ھ میں بغداد میں وفات پائی۔ (۱۹) رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃً۔

عن أبيه

یہ حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام ہیں، جلیل القدر تابعی ہونے کے ساتھ ساتھ مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

ان کو اللہ تعالی نے عظیم نسبی اور خاندانی شرف عطا فرمایا تھا حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ (أحد العشرة المبشرة) ان کے والد، صدیق اکبرؓ کی صاحبزادی ذات النطاقین حضرت اسماء رضی اللہ عنہا ان کی والدہ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے خالو اور حضرت عائشہؓ آپ کی خالہ ہیں۔ ۲۰ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۹۴ھ یا ۹۹ء میں انتقال فرما گئے۔ (۲۰)

عن عائشة

حضرت عائشہ صدیقہ بنت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہما۔ آپ کا نکاح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت سے پہلے ہوا جبکہ آپ کی عمر چھ سال تھی، اور ایک روایت کے مطابق آپ اُس وقت سات سال کی تھیں۔ غزوۂ بدر کے بعد آپ کی رُخصتی ہوئی جبکہ آپ کی عمر نو سال تھی، اور جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا اس وقت آپ اٹھارہ سال کی تھیں۔ آپ پینسٹھ سال زندہ رہیں اور رمضان یا شوال ۵۵ھ، ۵۶ھ، ۵۷ھ یا ۵۸ھ میں انتقال فرما گئیں۔ آپ کی وصیت کے مطابق آپ کو رات کو بقیع میں دفن کیا گیا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے نماز جنازہ پڑھائی۔

آپ کی والدہ اُمّ رومان زینب بنت عامر ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسماءؓ کے صاحبزادے اور حضرت عائشہؓ کے بھانجے حضرت عبداللہ بن الزبیر پر آپ کی کنیت "اُم عبداللہ" رکھی تھی (۲۱)۔

---

(۱۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۲۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۲۱) عمدة القاري (ج ۱ ص ۳۸)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فقہاء صحابہؓ میں داخل ہیں اور ان چھ صحابہؓ میں آپ کا شمار ہوتا ہے جو مکثرین فی الحدیث ہیں۔ (۲۲) آپ سے کل دو ہزار دو سو دس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے ایک سو چوہتر حدیثیں متفق علیہ ہیں، چوّن روایتیں وہ ہیں جو صرف امام بخاریؒ نے روایت کیں اور اٹھاون حدیثیں وہ ہیں جن کی تخریج صرف امام مسلمؒ نے کی۔ (۲۳)

اُم المؤمنین

یہ حضرت عائشہؓ ہی نہیں تمام ازواج مطہراتؓ کا لقب ہے اور یہ دراصل اللہ تعالی کے ارشاد "اَلنبیُّ اولی بِالمؤمنین من اَنفسھم و ازواجہ امہاتُہم" (۲۴) سے ماخوذ ہے۔

لیکن یہ واضح رہے کہ یہ امومیت بطور وجوبِ احترام و برّ اور تحریم نکاح کے ہے، جہاں تک ان کی صاحبزادیوں سے نکاح، ان کے ساتھ خلوت کے جواز، اور ان کے ساتھ سفر وغیرہ کا تعلق ہے سو ان کاموں میں امومیت نہیں ہے لہذا ان کے ساتھ خلوت بلکہ نظر بھی ناجائز ہے، ان کے ساتھ سفر کرنا بھی ناجائز ہے، ان کی بنات کے ساتھ نکاح کرنا درست ہے۔ (۲۵)

ازواجِ مطہرات کے لیے "ام المؤمنات" کا اطلاق

پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ حضرات ازواجِ مطہرات کے لیے جس طرح "ام المؤمنین" یا "امہات المؤمنین" کا اطلاق کیا جاتا ہے آیا "امہات المؤمنات" کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی رائے یہ ہے کہ "ام المؤمنات" نہیں کہہ سکتے، قاضی ابن عربیؒ (۲۶) حافظ ابن کثیر (۲۷) اور علامہ عینیؒ نے اس قول کو ترجیح دی ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایک

---

(۲۲) مکثرین فی الحدیث چھ صحابہ کرام یہ ہیں:۔ ❶ حضرت ابوہریرہ ❷ حضرت عبد اللہ بن عمر ❸ حضرت عبد اللہ بن عباس ❹ حضرت جابر بن عبد اللہ ❺ حضرت انس بن مالک ❻ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین۔ دیکھیے تقریب النواوی مع شرح تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶-۲۱۸) النوع التاسع و الثلاثون فی معرفۃ الصحابۃ۔

(۲۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔

(۲۴) سورۃ الأحزاب/۶۔

(۲۵) عمدہ (ج ۱ ص ۳۸)۔

(۲۶) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۱۴ ص ۱۲۲)۔

(۲۷) ارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۵۷)۔

عورت نے "یاامہ" کہہ کر خطاب کیا تو آپ نے فرمایا "لست بأمک أنا أم رجالکم" (۲۸)

حافظ ابن حجرؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ ام المؤمنات کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۲۹)

بہرحال یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا خطاب رجال میں نساء بھی داخل ہوتی ہیں یا نہیں؟ جن کے نزدیک داخل ہیں ان کے نزدیک ام المؤمنات کا اِطلاق درست ہے اور جن کے نزدیک داخل نہیں وہ اس کو درست نہیں سمجھتے۔ (۳۰)

کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے "ابو المومنین" کا اطلاق ہوسکتا ہے؟

ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہم "ابوالمومنین" کہہ سکتے ہیں؟

اس میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ابو المومنین کا اطلاق نہیں کرسکتے، استاذ ابواسحاق اسفرائینیؒ فرماتے ہیں "هو کأبینا" تو کہہ سکتے ہیں "أبونا" نہیں کہہ سکتے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم میں صراحۃً وارد ہے "مَاكَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ" (۳۱) جس سے "اَب" ہونے کی نفی ہوتی ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں ہے "إنما أنا لکم بمنزلة الوالد...." (۳۲)

لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ آپؐ کے لیے "ابو المومنین" کا اطلاق درست ہے اس میں کوئی حرج نہیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ وہ اس آیت "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَ اَزْوَاجه اُمَّهَاتهم" کے آخر میں "وهو اب لهم" کا اضافہ بھی فرمایا کرتے تھے، یہی حضرت معاویہؓ، مجاہدؒ، عکرمہؒ اور حسنؒ سے بھی مروی ہے۔ (۳۳)

جہاں تک "مَاكَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ" میں نفی کا تعلق ہے سو اس میں ابوّت صلبیہ کی نفی ہے مطلق ابوّت کی نہیں (۳۴) یہی وجہ ہے کہ "إنما أنا لکم بمنزلة الوالد" میں اُبوّت کا من وجہٍ اثبات ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۲۸) طبقات ابن سعد (ج۸ ص ۶۴) ذکر أزواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ذکر عائشہ۔

(۲۹) فتح الباری (ج۱ ص۱۸)۔ (۳۰) دیکھیے شرحِ کرمانی (ج۱ ص ۲۵)۔ (۳۱) سورۃ الأحزاب/ ۴۰۔

(۳۲) سنن أبی داود، کتاب الطهارة، باب کراهیة استقبال القبلة عند قضاء الحاجة۔

(۳۳) تفسیر ابن کثیر (ج۳ ص ۴۶۸)۔ (۳۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۳۹)۔

اخوال المؤمنین اور خالات المؤمنین کا اِطلاق

امہات المؤمنین کی بہنوں کو خالہ، بھائیوں کو ماموں اور صاحبزادیوں کو بہن کہا جاسکتا ہے یا نہیں؟
اس سلسلے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" پر قیاس کرکے یہ کہا ہے کہ جب وہ مائیں ہیں تو ان کے رشتہ سے ان کو خالہ، ماموں اور بہن کہا جاسکتا ہے۔
لیکن اصح قول یہ ہے کہ ان ناموں کا اطلاق درست نہیں، لعدم التوقیف۔ (۳۵)
جہاں تک نص کا تعلق ہے سو وہ مؤوّل ہے، (۳۶) کیونکہ ازواج کو اُمہات احترام، توقیر اور اکرام میں قرار دیا گیا ہے اور کسی حکم میں نہیں، یہی وجہ ہے کہ امہات المؤمنین کی بنات واخوات بالاجماع حرام نہیں ہیں۔ (۳۷) لہذا ان کو اخوات المؤمنین اور خالات المؤمنین بھی نہیں کہا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت خدیجہؓ؟

پھر اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت خدیجہؓ؟
بعض حضرات حضرت عائشہؓ کی افضلیت کے قائل ہیں لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ حضرت عائشہؓ سے افضل ہیں، قاضیؒ، متولیؒ اور ابن عربی مالکیؒ کے علاوہ بہت سے حضرات کی یہی قطعی رائے ہے۔ (۳۸)

حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت فاطمہؓ؟

پھر اس میں بھی علماء کا کلام ہے کہ حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت فاطمہؓ؟
اس میں راجح یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو حضرت فاطمہؓ پر فضیلت حاصل ہے۔ (۳۹)
حضرت عطاء اللہ شاہ بخاری صاحبؒ نے اس کو ایک عجیب عنوان سے ذکر فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت فاطمہؓ نے (جو جگر گوشۂ رسول تھیں) فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں فرمایا "هی بضعة منی" یعنی فاطمہ میرا ایک ٹکڑا ہے۔
حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اور تو کچھ نہیں جانتی اتنی بات آپ سے پوچھنا چاہتی ہوں کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے زوج ہیں اور وہ جنت میں جائیں گے تو میرا ہاتھ ان کے ہاتھ میں ہوگا، جہاں آپ جائیں گے وہاں میں جاؤنگی۔ جبکہ تمہارے زوج حضرت علیؓ ہیں وہ جب جنت میں جائیں گے تو تم

---

(۳۵) عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۸)۔ (۳۶) حوالۂ بالا۔
(۳۷) ابن کثیر (ج۳ ص ۴۶۸)۔
(۳۸) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۳۸)۔ (۳۹) حوالۂ بالا۔

ان کے ساتھ ہوگی، جہاں وہ جائیں گے وہاں تم جاؤگی۔ اب یہ خود سمجھ لو کہ رتبہ کس کا بڑا ہوگا؟

بہرحال اس میں ایک خطیبانہ انداز سے حضرت عائشہؓ کی افضلیت کا اِثبات ہے جو بالکل درست ہے۔

علامہ عینیؒ نے اپنے بعض اساتذہ سے نقل کیا ہے کہ "فاطمة أفضل في الدنیا و عائشة أفضل في الآخرة" (۴۰)

أن الحارث بن هشام

یہ حارث بن ہشام بن مغیرہؓ حضرت خالد بن الولیدؓ کے چچازاد بھائی اور ابوجہل کے حقیقی بھائی ہیں، غزوۂ بدر کے موقعہ پر یہ کافروں کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک ہوئے تھے، فتحِ مکہ کے موقع پر اسلام لائے، غزوۂ حنین کے موقعہ پر حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سو اونٹ عنایت فرمائے تھے، جنگِ یرموک میں آپ نے شہادت پائی۔ (۴۱) رضی اللہ تعالی عنہ۔

یہ حدیث مسانیدِ عائشہؓ میں سے ہے
یا مسانیدِ حارث بن ہشام سے؟

یہاں حضرت عائشہؓ روایت کررہی ہیں کہ حارث بن ہشامؓ نے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "کیف یأتیک الوحی؟" اس مقام پر دو احتمال ہیں:۔

❶ ایک یہ کہ جب حضرت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کررہے تھے اُس وقت حضرت عائشہؓ وہاں موجود تھیں، آپ نے سوال کا جواب براہِ راست سنا، اس احتمال پر یہ روایت مسانیدِ عائشہؓ میں شمار ہوگی اور یہی اصحاب اطراف کی رائے ہے۔ (۴۲)

❷ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ وہاں موجود نہ ہوں اور یہ روایت انھوں نے حضرت حارث بن ہشام سے سنی ہو، اس صورت میں یہ مسانیدِ حارث بن ہشامؓ سے ہوگی، اور یہاں اُسے مرسلِ صحابی کہیں گے، جمہور کے نزدیک اس کا حکم موصول کا ہی ہے۔ (۴۳)

---

(۴۰) عمدۃ القاری (ج۱ ص۴۸)۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج۱ ص۴۹)۔

(۴۲) فتح الباری (ج۱ ص۱۹)۔

(۴۳) دیکھیے تقریب النووی مع شرح تدریب الراوی (ج۱ ص۲۰۷) النوع التاسع: المرسل۔

اس دوسرے احتمال کی تائید میں مسند احمد (۴۴) اور معجم بغوی وغیرہ کی روایت عامر بن صالح زبیری کے واسطے سے آئی ہے اس میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہؓ حضرت حارث بن ہشامؓ سے روایت کرتی ہیں۔ (۴۵) اگرچہ عامر بن صالح زبیری میں ضعف ہے (۴۶) لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن مندۃؒ کے پاس ان کا متابع موجود ہے۔ (۴۷) بہرحال مشہور یہی ہے کہ یہ مسانیدِ عائشہؓ میں سے ہے۔ (۴۸)

کیف یأتیک الوحی
یعنی آپ کے پاس وحی کس طرح آتی ہے؟

حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال نزولِ وحی میں شک کی وجہ سے نہیں تھا

یہ سوال نزول میں شک کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ یہ ویسا ہی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تھا "رب ارنی کیف تحی الموتی" (۴۹) وہ سوال کررہے تھے کہ اے میرے پروردگار! مجھے احیاء موتی کی کیفیت کا مشاہدہ کرا دیجیے۔ حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام نہایت جلیل القدر اور اولوالعزم پیغمبر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے پیغمبروں کے باپ بھی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی ملت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے ان کو احیاء موتی کی قدرت میں شک ہونے کا کیا تصور ہوسکتا ہے۔ بلکہ ان کے سوال کا منشا یہ ہے کہ انہیں احیاءِ موتی کی قدرت پر کامل یقین ہے اس کے بعد ان میں یہ شوق پیدا ہوا ہے کہ ذرا دیکھیں تو احیاءِ موتی کی کیفیت کیسی ہوتی ہے؟ (۵۰)

اسی طرح حضرت حارث بن ہشامؓ کو نزولِ وحی کے بارے میں مکمل یقین حاصل تھا، البتہ اس بات کا شوق پیدا ہوا کہ اس کی کیفیت کا علم ہو (۵۱) حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سوال خصائص اُلوہیت کے

---

(۴۴) دیکھیے مسند احمد (ج۶ ص ۱۵۸ و ۲۵۷)۔

(۴۵) فتح الباری (ج۱ ص۱۹)۔

(۴۶) قال الحافظ فی "التقریب" (ص ۲۸۷): "متروک الحدیث، أفرط ابن معین فکذّبه...."

(۴۷) فتح الباری (ج۱ ص۱۹)۔

(۴۸) حوالۂ بالا۔

(۴۹) سورۂ بقرہ/۲۶۰۔

(۵۰) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج۱ ص ۳۱۵)۔ (۵۱) فضل الباری (ج۱ ص ۱۵۱)۔

بارے میں تھا اور حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال خصائصِ نبوت کے بارے میں۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے ہمیں مکّہ مدینہ کے وجود کے بارے میں خبرِ متواتر کی وجہ سے یقین ہوتا ہے، اسی یقین کی بنا پر ہمارے اندر یہ اشتیاق بڑھتا ہے کہ کاش! ہم مکّہ مدینہ دیکھ سکیں، چنانچہ دیکھنے والوں سے پوچھتے پھرتے ہیں "مکّہ مکرّمہ کیسا ہے؟" "مدینہ منورہ کیسا ہے؟" یہ سوال مکّہ مکرّمہ یا مدینہ منورہ کے وجود میں شک کی بنا پر نہیں بلکہ ان پر یقین کے بعد اشتیاق کی بنا پر ہوتا ہے۔

حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال کی نوعیت

بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سائل نے نفسِ وحی کی آمد کی کیفیت معلوم کی ہے اور "أحیاناً یأتینی مثل صلصلة الجرس" سے اس کی تائید ہوتی ہے، بخاری ہی میں کتاب بدء الخلق، باب ذکر الملائکة میں یہی روایت آئی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس میں "کیف یأتیک الوحی؟" کے جواب میں آپ نے فرمایا "کلّ ذلک یأتینی الملک أحیاناً فی مثل صلصلة الجرس...." مطلب یہ ہے کہ بعض دفعہ وحی غیر مفہوم صورت میں آتی ہے کہ اولِ وہلہ میں سمجھ میں نہیں آتی۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ حاملِ وحی کی آمد کی کیفیت کے متعلق سوال کرنا مقصود ہو، حدیث کا جزوِ ثانی "أحیاناً یتمثل لی الملک رجلا" اس کی تائید کرتا ہے کہ حاملِ وحی میرے پاس بعض اوقات بشکلِ انسانی آتا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ سوال نفسِ وحی کی کیفیت کے متعلق تھا تو پھر "أحیاناً یأتینی مثل صلصلة الجرس و أحیاناً یتمثل لی الملک رجلاً" کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض اوقات وحی غیر مفہوم شکل میں آتی ہے کہ اولِ وہلہ میں سمجھ میں نہیں آتی، اور کبھی اولِ وہلہ ہی سے مفہوم ہوتی ہے جیسے کوئی کسی انسان سے بات کرتا ہے تو اس کی بات سمجھ میں آتی ہے۔

اور اگر سوال حاملِ وحی کے متعلق ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کبھی فرشتہ غیر معہود شکل وصورت میں آتا ہے، اور اسی کو "مثل صلصلة الجرس" سے تعبیر فرمایا، اس لیے کہ صلصلة الجرس سے کسی چیز کا اخذ کرنا اور کسی کلام کا اخذ کرنا معہود نہیں ہے۔ اور کبھی معہود شکل یعنی انسانی شکل میں فرشتہ وحی لے کر آتا ہے "وأحیاناً یتمثل لی الملک رجلاً"۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ سوال بالکل عام ہو یعنی وحی کے متعلق بھی سوال ہو کہ وہ کس طرح آتی

ہے ؟ اور حاملِ وحی کے بارے میں بھی سوال ہو کہ وہ کیسے آتا ہے ؟ (۵۲) واللہ اعلم۔

صلصلة الجرس

"صلصلہ" کہتے ہیں اس آواز کو جو لوہے کے لوہے پر گرنے سے پیدا ہوتی ہے، جس میں طنین یعنی زَن زَن کی آواز ہوتی ہے جیسے گھنٹہ پر ضرب لگنے کے بعد اس میں ایک آواز مسموع ہوتی ہے ۔ اسی طرح اس آواز کو بھی "صلصلہ" کہتے ہیں جو مسلسل ہو اور اس سے کوئی بات اولِ وہلہ میں سمجھ میں نہ آتی ہو۔ (۵۳)

صلصلہ سے کیا مراد ہے ؟

صلصلہ سے جس آواز کو تشبیہ دی گئی ہے اس کے بارے میں بہت سارے اقوال ہیں کہ اس سے کیا مراد ہے ؟

❶ بعض حضرات نے کہا کہ یہ فرشتہ کے پروں کی آواز ہے ۔ (۵۴)

❷ بعض حضرات نے کہا کہ یہ "رَصَد" کی آواز ہے یعنی جبریل امین کے ساتھ وحی کی حفاظت کے لیے جو فرشتوں کی بڑی جماعت آتی تھی اس جماعت کی پرواز کی آواز ہے ۔ (۵۵) آپ نے دیکھا ہوگا کہ کبھی آپ کے قریب سے پرندوں کی کوئی بڑی ڈار گذر جاتی ہے تو "شاں شاں" کی آواز آپ کے کانوں میں سنائی دیتی ہے، اسی طرح یہاں جبریل امین کے ساتھ آنے والے فرشتوں کے پروں کی آواز کو صلصلہ سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ (۵٦)

❸ یہ جبریلِ امین کے آنے کی آواز ہوتی تھی جس طرح ریل کے آنے کی آواز دور سے ہی معلوم ہوجاتی ہے، یہ قول شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس سرّہ سے منقول ہے ۔ (۵۷)

اس پر بعض طلبہ نے یہ اشکال کیا کہ اگر ایسا ہی واقعہ ہے تو سب کو یہ آواز محسوس ہونی چاہیے، اور یہی اشکال فرشتہ کے پروں کی آواز پر بھی وارد ہوسکتا ہے ۔

---

(۵۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۴۳)۔

(۵۳) مجمع بحار الأنوار (ج ۳ ص ۳۴۱) ۔ وعمدة القاری (ج ۲ ص ۴۰) وفتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۵۵) "رصد" کے سلسلہ میں احادیث کے لیے دیکھیے الدر المنثور (ج ٦ ص ۲۷۴ و ۲۷۵) بہ ذیل آیت کریمہ "فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا"۔

(۵٦) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۵۷) دیکھیے الابواب والتراجم (ص ۲۵)۔

لیکن اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہ چیز کشف سے متعلق ہے۔ دیکھیے احادیث میں یہ بھی ہے کہ جبریل امین لیلۃ القدر میں اپنے پروں کو پھیلا دیتے ہیں اور یہ چیز اہلِ کشف کو ہی معلوم ہوتی ہے دوسروں کو نہیں، جس طرح بہرے کو آواز نہیں سنائی دیتی اسی طرح یہ آواز بھی دوسروں کو سنائی نہیں دیتی۔ (۵۸)

④ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ خاص آواز ہوتی ہے جس سے نبی کی ساری قوتوں کو مجتمع کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعہ وحی سے پہلے نبی کو متنبہ کیا جاتا ہے، جیسے ٹیلیفون کی گھنٹی ہوتی ہے کہ بات چیت کے لیے اس کے ذریعہ مخاطب کو ہوشیار کیا جاتا ہے۔ (۵۹)

⑤ بعض حضرات نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے موحیٰ بہ کے اندر ایک صوت پیدا فرماتے ہیں(۶۰)۔

⑥ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فرشتے کی اصلی آواز ہوتی ہے۔ (۶۱)

⑦ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ جب انسان کے حواس میں تعطل آجاتا ہے تو اس حاسہ میں یہ کیفیت پیدا ہوجاتی ہے کہ وہ مختلف قسم کی چیزوں کا ادراک کرتا ہے، مثلاً خدانخواستہ حاسۂ بصر میں کوئی گڑبڑ ہوجائے تو الوانِ مختلفہ نظر آتے ہیں، اسی طرح آنکھیں ملنے کے بعد کھولی جائیں تو مختلف قسم کے رنگ نظر آئیں گے، کبھی لال، کبھی زرد، کبھی سیاہ وغیرہ۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ صلصلۃ الجرس دراصل تعطلِ حواس سے کنایہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ نزول وحی کے وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حاسۂ سمع کو عالم شہادت کی مسموعات سے معطل کرکے دوسرے عالم کی طرف متوجہ کردیتے ہیں تاکہ بکمالِ توجہ تلقیِ وحی کرسکیں۔ (۶۲)

⑧ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ کی صوتِ قدیم ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۶۳)

کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صوت ثابت ہے؟

اس بات میں سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے "کلام" ثابت ہے اور "اللہ تعالیٰ" پر

---

(۵۸) حوالۂ بالا۔

(۵۹) فضل الباری (ج۱ ص۱۵۲)۔

(۶۰) نقلہ عن بعض المشایخ شیخ الحدیث العلامۃ الکاندھلوی فی أوجز المسالک (ج۴ ص۱۲۸) کتاب القرآن، ماجاء فی القرآن۔

(۶۱) فتح الباری (ج۱ ص۲۰)۔

(۶۲) دیکھیے "رسالہ شرح تراجم أبواب صحیح البخاری" (ص۱۴) باب کیف کان بدء الوحی۔

(۶۳) فیض الباری (ج۱ ص۲۰)۔

"متکلم" کا اطلاق کیا جاتا ہے۔
البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ صفتِ کلام معنیٰ قائم بذات الباری تعالیٰ ہے یا قائم بغیرہ؟
معتزلہ قائم بغیرہ ہونے کے قائل ہیں جبکہ اہل السنّۃ والجماعۃ قائم بذاتہ سبحانہ وتعالی ہونے کے قائل ہیں۔
پھر اہل السنّۃ میں اختلاف ہے کہ یہ کلام بحرف وصوت ہوتا ہے یا بلاحرف ولاصوت؟
متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ کلام بلاحرف وصوت ہوتا ہے جبکہ محدّثین کا مسلک یہ ہے کہ یہ کلام بحرف وصوت ہوتا ہے، گویا متکلمین "صوت" کا انکار کرتے ہیں اور محدّثین اس کا اثبات کرتے ہیں۔ (۶۴)
امام بخاریؒ نے کتاب التوحید میں صوت کو ثابت کیا ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک موقوف روایت تعلیقاً ذکر کی ہے "إذا تکلم الله بالوحی سمع أهل السماوات شیئا، فإذا فُزّع عن قلوبهم وسکن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا: ماذا قال ربکم؟ قالوا: الحق" (۶۵) یعنی جب اللہ تبارک وتعالی تکلم بالوحی فرماتے ہیں تو اہلِ سماوات یعنی فرشتے سنتے ہیں اور وہ بیہوش ہوجاتے ہیں، جب ان کو ہوش آتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں کہ کیا ارشاد ہوا؟ تو جواب ملتا ہے کہ حق ارشاد ہوا ہے۔
دیکھیے یہاں ایک ایسی چیز کا اثبات ہے جو مسموع ہے، ظاہر ہے کہ وہ صوت ہے۔
اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن انیسؓ سے ایک معلّق روایت نقل کی ہے "یحشر الله العباد، فینادیهم بصوت یسمعه من بَعُد کما یسمعه من قَرُب: أنا الملک الدیّان" (٦٦)
یہاں "ینادی" کی ضمیر اللہ تعالی کی طرف راجع ہے، اور صوت کا صراحۃً اثبات ہے۔
لیکن واضح رہے کہ یہ صوت کسی بھی طرح مخلوق کی صوت کے مشابہ نہیں ہے لہذا یوں کہیں گے "له صوت لا کأصواتنا" جیسے کہتے ہیں "له ید لا کأیدینا، وله سمع لا کأسماعنا" وغیر ذلک۔

نصوص سے ثابت شدہ تمام صفات کو تنزیہ کے عقیدہ کے ساتھ ظاہر پر چھوڑنا چاہیے

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ الہند قدس سرّہ فرمایا کرتے

---

(٦٤) تحفة القاری بحل مشکلات البخاری جزو أخیر (ص ۱۲۷ و ۱۳۳)۔
(٦٥) صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول الله تعالی "وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ..."۔
(٦٦) صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول الله تعالی: "وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ..."۔

تھے کہ علماء ومفسرین ید، سمع اور بصر وغیرہ میں تو تاویل کرتے ہیں کہ لہ ید لا کأیدینا، ولہ سمع لا کأسماعنا، ولہ بصر لا کأبصارنا، مگر جہاں "علم" اور "حیات" کا ذکر کرتے ہیں وہاں یہ تاویل نہیں کرتے، حالانکہ وہاں بھی یہی تاویل ضروری ہے، اس لیے کہ ہماری حیات اللہ تعالی کی حیات کی طرح نہیں ہے، ہماری حیات تو مسبوق بالعدم ہے کہ ہم حیات سے پہلے پردۂ عدم میں تھے، اور پھر حیات کے بعد دوبارہ معدوم بھی ہونگے، گویا ہم عدمین کے درمیان میں ہیں، جبکہ اللہ تعالی کی حیات کے لیے نہ تو مسبوقیت بالعدم ہے اور نہ ہی وہ فنا ہونے والی ہے وہ تو "ھو الأول والآخر" ہے۔

اسی طرح ہمارا علم مسبوق بالعدم ہے، پہلے جہل تھا، اس کے بعد علم آیا، اور پھر جب بڑھاپا آتا ہے تو اس علم میں نسیان اور ذہول بھی طاری ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالی کا علم نہ مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور نہ ہی اس میں کسی قسم کے نسیان یا ذہول کا امکان ہے۔

پھر ہمارا علم اور ہماری حیات مقولات میں سے کسی مقولے میں داخل ہے جبکہ اللہ تعالی کا علم اور اس کی حیات کسی مقولے میں داخل نہیں کیونکہ وہ تو خالق للمقولات ہے۔

لہذا علم وحیات کے بارے میں بھی کہنا چاہیے "لہ علم لا کعلمنا، ولہ حیاۃ لا کحیاتنا"۔

الغرض سلف کا عقیدہ ہے کہ نصوص سے جو صفات ثابت ہوجائیں ان کو ہم ظاہر ہی پر چھوڑ دیں گے مگر تنزیہ کے عقیدہ کے ساتھ کہ اللہ کی صفات کسی کے مماثل نہیں: "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ" (٦٧) جس طرح باری تعالی اپنی اور تمام صفات میں مخلوق سے بالاتر ہے اور اس کی صفات کی کیفیات ہم بیان نہیں کرسکتے اور وہ ہماری عقلوں میں نہیں آسکتیں اسی طرح اس صوت میں بھی وہ مخلوق سے بالاتر ہے، اس سلسلہ میں احادیث کے خاموش ہونے کی وجہ سے اس کی کیفیت سے بحث کرنا اپنی مجالِ تاب وتواں سے باہر ہے۔ (٦٨)

حدیث میں تعارض کا شبہہ اور اس کا ازالہ

اس حدیث میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ آواز کو صلصلۃ الجرس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جبکہ ایک دوسری حدیث میں "کأنہ سلسلۃ علی صفوان" وارد ہے یعنی چکنے پتھر پر زنجیر گرنے یا کھنچنے کی آواز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ایک اور حدیث میں "دویّ نحل" (یعنی شہد کی مکھیوں کی آواز) کے ساتھ تشبیہ

---

(٦٧) سورۃ الشوری/١١۔

(٦٨) دیکھیے فضل الباری (ج ١ ص ١٥٢)۔

دی گئی ہے ان تینوں تشبیہات میں اتنی بات مشترک ہے کہ صوت مسلسل اور متدارک ہے، حروف علیحدہ علیحدہ نہیں اور مخارج الگ الگ نہیں ہیں۔

بہرحال یہ تین حدیثیں ہیں جن میں سے ہر ایک میں وحی کو مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس سے بظاہر تعارض سا محسوس ہوتا ہے۔

اس تعارض کا دفعیہ یہ ہے کہ ان حدیثوں کے الفاظ میں غور کرنے سے خود بخود اشکال ختم ہوجاتا ہے کیونکہ "سلسلة علیٰ صفوان" والی حدیث مکمل اس طرح ہے "إذا قضی الله الأمر فی السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة علیٰ صفوان...." (۱) اسی طرح "دویّ نحل" والی حدیث کے الفاظ ہیں "كان النبی صلی الله علیه وسلم إذا أنزل علیه الوحی سُمع عند وجهه كدويّ النحل...." (۲) ان تمام احادیث کو سامنے رکھنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو آواز سنائی دیتی ہے وہ صلصلۃ الجرس کی ہوتی ہے، فرشتے اس کو سلسلة علیٰ صفوان سمجھتے ہیں جبکہ عام صحابۂ کرام جو وحی کے نزول کے وقت بیٹھے ہوتے ہیں وہ اس آواز کو دویِّ نحل کی طرح محسوس کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

مشبہ محمود اور مشبہ بہ کے مذموم ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ وحی کی آواز ہو یا فرشتے کی آواز، اس کو صلصلۃ الجرس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو بہت مذموم شے ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تصحب الملائكة رفقة فيها كلب ولا جرس" (۳) یعنی رحمت کے فرشتے ایسی جماعت کے ساتھ نہیں ہوتے جس کے ساتھ کوئی کتّا یا گھنٹی ہو۔ اسی طرح آپؐ نے فرمایا "الجرس مزامير الشيطان" (۴)

سوال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی جیسی محمود چیز کو جس کا تعلق بارگاہِ الٰہی سے تھا ایسی مذموم چیز کے ساتھ کیوں تشبیہ دی جس کا تعلق شیطان سے ہے؟

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ سبأ، باب حتی إذا فزع عن قلوبهم.... رقم (۴۸۰۰) وکتاب التوحید، باب قول الله تعالی "ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له" رقم (۷۴۸۱)۔

(۲) جامع ترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورة المؤمنون، رقم (۳۱۷۳)۔

(۳) صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینة، باب كراهة الكلب والجرس فی السفر۔

(۴) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینة، باب كراهة الكلب والجرس فی السفر۔

اس کے کئی جوابات ہیں:۔

❶ ایک آسان جواب تو یہ ہے کہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو "جرس" کی مذمت بیان فرمائی ہے وہ اس وجہ سے کہ جب آپ کفار پر رات کو حملہ کرنے جاتے تھے تو ضرورت ہوتی تھی کہ یہ حملہ پوشیدہ رہے اور دشمن ہوشیار نہ ہوسکیں، ایسی صورتحال میں اگر کسی کے اونٹ کو گھنٹی بندھی ہو تو اس کی آواز دور دور تک پہنچ سکتی تھی اور اس سے دشمن ہوشیار ہوسکتے تھے، اس بنا پر آپ نے اس کی مذمت بیان فرمائی۔ (۵)

❷ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جہاں کہیں تشبیہ پائی جائے وہاں یہ ضروری نہیں کہ مشبّہ مشبّہ بہ کی تمام صفات میں مساوی ہو، بلکہ خصوصی وصف میں اشتراک بھی ضروری نہیں، اتنی بات کافی ہے کہ کسی ایک صفت میں دونوں مشترک ہوں، یہاں جنس صوتِ جرس سے تشبیہ دینا مقصود ہے جس صوت سے تمام سامعین مانوس ہوتے ہیں۔

خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ صوتِ جرس کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت قوت کی ہے اور ایک حیثیت تلذذ کی، یہاں تشبیہ قوت میں دی گئی ہے اور مذمت جو بیان کی گئی ہے وہ تلذذ کی حیثیت کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ (۶)

❸ تیسرا جواب (جو سب سے قوی ہے) یہ ہے کہ تشبیہ المحمود بالمذموم میں اگر وجہِ شبہ ظاہر اور معروف ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، یہاں وجہِ شبہ صوت کا مسلسل اور متدارک ہونا ہے، یعنی اس آواز کے اندر حروف اور مخارج جدا جدا نہیں ہوتے ان کو ممتاز نہیں کیا جاسکتا۔ گویا وحی یا فرشتہ کی آواز کو تسلسل واتصالِ صوت میں تشبیہ دی گئی ہے اور یہ وجہِ شبہ معروف ہے لہذا اس تشبیہ میں کوئی قباحت نہیں۔ (۷)

دیکھیے حدیث میں آتا ہے "إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها" (۸) یعنی آخر زمانے میں ایمان مدینہ کی طرف اس طرح لوٹ آئے گا جس طرح سانپ اپنی بل کی طرف لوٹ آیا کرتا ہے۔ اس حدیث میں ایمان کو تشبیہ دی گئی ہے سانپ کے ساتھ، ایمان کیسی مقدس شے ہے! ایسی مقدس شے کو تشبیہ دی گئی ہے سانپ کے ساتھ جو اس قدر موذی ہے کہ حرم میں جہاں عام جاندار کو مارنے

---

(۵) حکاه ابن الأثير في النهاية (ج ۱ ص ۲۶۱)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۸) صحیح بخاری، کتاب فضائل المدينة، باب الإيمان يأرز إلى المدينة، رقم (۱۸۷۶) و صحیح مسلم، کتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأنه يأرز بين المسجدين، رقم (۲۳۳)۔

سے منع کیا گیا ہے وہاں بھی حکم ہے کہ سانپ کو مار ڈالو۔ (۹)

لیکن ظاہر ہے کہ یہاں ایمان کو سانپ کے ساتھ ایذاء میں تشبیہ دینا مقصود نہیں بلکہ اس بات میں تشبیہ مقصود ہے کہ سانپ جہاں بھی جائے، کہیں بھی گھومے پھرے، لیکن لوٹ کر پھر اپنی بل میں پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایمان بھی پوری دنیا میں پھیل جائے گا اور قربِ قیامت کے موقعہ پر وہ مدینہ کی طرف لوٹ آئے گا۔

اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسّان بن ثابت رضی اللہ عنہ کو کفارِ قریش کی ہجو بیان کرنے کا حکم دیا تو وہ فوراً تیار ہوگئے، آپ نے فرمایا جلدی مت کرو، حضرت ابوبکر صدیق کے پاس جاؤ وہ قریش کے نسّابہ ہیں، ان سے میرا نسب اچھی طرح سمجھ لو، وہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابتوں کو اچھی طرح پہچان لیا اور پھر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے ان سے پوچھا "کیف بنسبی؟" حضرت حسان نے فرمایا "یارسول اللہ، قد لخص لی نسبک، والذی بعثک بالحق، لأسلّنک منهم کما تسل الشعرة من العجین" (۱۰) یعنی میں آپ کو قریش کی ہجو میں سے اس طرح صاف بچا لونگا جس طرح آٹے میں سے بال نکالا جاتا ہے، جس طرح بال پر آٹے کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور آسانی سے نکل آتا ہے اسی طرح قریش کی ہجو کا آپ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور آپ کو آسانی سے نکال لوں گا۔

یہاں دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس شخصیت کو بال کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، چونکہ اس تشبیہ سے تنقیص نہ مقصود ہے اور نہ ہی اس کا تصور، بلکہ صرف اس چیز میں تشبیہ دینا ہے کہ آٹے کا کوئی اثر بال پر نہیں ہوتا اسی طرح آپ پر ہجو کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں سمجھی گئی بلکہ اس کو تشبیہ بلیغ کہا گیا۔

اسی طرح سیرت کی کتابوں میں آپ نے پڑھا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ کے سفر میں تشریف لیجا رہے تھے تو آپ کی ناقہ قصواء بیٹھ گئی، اس کو اٹھانے اور چلانے کی بہتیری کوششیں کی گئیں لیکن وہ ٹس سے مس نہ ہوئی، صحابۂ کرام کی زبان سے نکلا "خلأت القصواء، خلأت القصواء" کہ

---

(۹) چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے "بینما نحن مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غار بمنی إذ نزل علیہ: «والمرسلات» وإنه ليتلوها، وإني لأتلقاها من فيه، وإن فاه لرطب بها، إذ وثبت علینا حیة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اقتلوها....." دیکھیے کتاب جزاء الصید، باب ما یقتل المحرم من الدواب، رقم (۱۸۳۰)۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری کتاب المناقب، باب من أحب أن لا یسبّ نسبه، رقم (۳۵۳۱) وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۰) کتاب الفضائل، باب فضائل حسّان بن ثابت رضی اللہ عنہ۔

قصواء اونٹنی ضد پر آگئی ہے، ہٹ کر رہی ہے، یہ سن کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ماخلأت القصواء، وما ذاک لها بخلق، ولکن حبسها حابس الفیل" (۱۱) یعنی یہ ضد نہیں کررہی، اور نہ ہی ضد کرنے کی اس کو عادت ہے بلکہ اس کو تو اللہ نے روک دیا ہے جس نے ابرہہ کے ہاتھیوں کو روک دیا تھا۔

اب دیکھیے کہاں آپ کی ذات پاک اور کہاں ابرہہ پلید، وہ تو مکّہ مکرّمہ کو ڈھانے اور بیت اللہ کو مسمار کرنے آرہا تھا اور آپ مکہ مکرمہ اور بیت اللہ کی تعظیم اور تعمیر کرنے والے تھے۔

لیکن وجہِ شبہ ظاہر ہے کہ یہاں صرف مشیت خداوندی میں اشتراک کی وجہ سے تشبیہ دی گئی ہے یعنی جس طرح ابرہہ اور اس کے لشکر اور ہاتھیوں کو اللہ تعالی کی مشیت نے روکا تھا اسی طرح اونٹنی کو بھی اللہ تعالی کی مشیت نے بٹھایا ہے اور آگے چلنے نہیں دیا۔ چونکہ وجہِ شبہ واضح ہے اور اس میں کوئی برائی نہیں اس لیے اس تشبیہ میں بھی کوئی ذم کا پہلو نہیں۔ یہ تشبیہ تو خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے جبکہ حضرت حسان؇ والی تشبیہ اگرچہ آپ سے منقول نہیں لیکن آپ کے سامنے پیش کی گئی ہے اور اس پر آپ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس لیے اس میں بھی ذم کا کوئی پہلو نہیں نکل سکتا۔

اس تمام تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مشبّہ بہ کے مذموم ہونے سے مشبّہ کی محمودیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ (۱۲) واللہ اعلم بالصواب۔

وهو أشده علي

اور وحی کی یہ قسم دوسری تمام اقسام کے مقابلہ میں میرے اوپر زیادہ شاق ہوتی تھی۔

یہ صورت جو آپ پر گراں ہوتی تھی وہ یہ تھی کہ فرشتے کا نزول براہ راست آپ کے قلبِ اطہر پر ہوتا تھا، چنانچہ قرآن کریم میں اس کا ذکر ہے "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ" (۱۳) اس صورت میں فرشتے کا تشکل بشکلِ انسان نہیں ہوتا کہ وہ سامنے آجائے اور انسانوں کی طرح وحی کا مکالمہ کرے، بلکہ براہِ راست قلب پر فرشتے کا نزول ہوتا تھا۔

وحی کی اس قسم کے گراں ہونے کا سبب

پھر اس وحی کی تلقی آپ ظاہری کانوں سے نہیں، قلب کے کانوں سے فرماتے تھے، اس کے لیے

---

(۱۱) دیکھیے زاد المعاد (ج۳ ص ۲۸۹) فصل فی قصۃ الحدیبیۃ۔

(۱۲) دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص ۱۵۵)۔ (۱۳) سورۃ الشعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴۔

آپ کو تمام قویٰ سمیٹ کر ملاءِ اعلیٰ کی طرف متوجہ ہونا پڑتا تھا، تجرّد و روحانیت کو غالب اور بشریت کو مغلوب کرنا پڑتا تھا اور یہ تمام امور بشریت کے بالکل خلاف ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شخص کو اپنی طبیعت کے خلاف کام کرنے میں دشواری ہوتی ہے اس لیے آپ نے فرمایا کہ یہ صورت مجھ پر بہت شاق اور گراں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ایک قائل ہے یعنی فرشتہ، اور ایک سامع ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، کبھی قائل صفت سامع اختیار کرتا ہے یعنی فرشتہ انسانی شکل میں آتا ہے اور اپنے اندر صفات بشریت کو غالب کرتا ہے، اور کبھی سامع پر قائل کی صفت کو غالب کیا جاتا ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اوصافِ بشریت کو مغلوب فرما کر صفاتِ ملکیت کو غالب فرماتے ہیں اس صورت میں مشقت محسوس فرماتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فرشتے کو صفاتِ بشریت غالب کرنے میں دقّت ہو جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفات ملکیت کے غلبہ کے موقعہ پر گرانی محسوس فرماتے تھے۔ (۱۴)

وحی کی گرانی کی دوسری وجہ

ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں بڑا وزن ہوتا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے:
"لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَیْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْیَةِ اللّٰهِ" (۱۵) اسی طرح قرآن کریم میں یہ بھی آیا ہے "اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْكَ قَوْلًا ثَقِیْلًا" (۱۶)

اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فخذ مبارک حضرت زید بن ثابتؓ کی فخذ پر رکھی ہوئی تھی، اور صرف تین الفاظ "غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ" نازل ہو رہے تھے، حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میری ران ٹوٹ کر رہ جائے گی۔ (۱۷) یہ وزن کا اثر تھا۔

حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوتا اور آپ سوار ہوتے تو سواری بیٹھ جاتی، کلام میں اتنا وزن ہوتا ہے کہ اونٹنی کھڑے رہنے پر قادر نہیں رہتی تھی۔ (۱۸)

---

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔
(۱۵) سورۃ الحشر / ۲۱۔
(۱۶) سورۃ المزمل / ۵۔
(۱۷) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ النساء، باب لا یستوی القاعدون من المؤمنین والمجاهدون فی سبیل اللہ، رقم (۴۵۹۲)۔
(۱۸) دیکھیے مسند احمد (ج ۶ ص ۱۱۸) اور مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۵۰۵) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المزمل، توضیح معنی آیۃ "اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْكَ قَوْلًا ثَقِیْلًا"... قال الحاکم: هذا حدیث صحیح الإسناد ولم یخرجاه۔ وأقره الذهبی وقال: صحیح۔

چونکہ یہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ اطہر پر اللہ کا کلام یا تو براہِ راست نازل ہورہا ہے یا حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے، اور واسطہ قلیل ہے یعنی صرف ایک واسطہ ہے جہاں واسطہ بالکل نہ ہو یا واسطوں میں قلّت ہو وہاں وزن زیادہ محسوس ہوتا ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی یہ صورت نہایت شاق اور بہت مشکل ہوا کرتی تھی۔ (۱۹)

حضرت مولانا فضل الرّحمن گنج مراد آبادیؒ کا واقعہ

وحی کے اندر کس قدر وزن ہوتا ہے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوسکتا ہے:۔

ایک مرتبہ حضرت مولانا شاہ فضل الرّحمٰن صاحب گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ (۲۰) کی خدمت میں ایک عالم آئے، جن کے متعلق مشہور تھا کہ وہ بخاری شریف کے حافظ ہیں، اور اپنے ساتھ اپنے شاگردوں کی ایک جماعت بھی لے کر آئے، آمد کی غرض یہ تھی کہ چونکہ حضرت مولانا فضل الرّحمٰن صاحبؒ حضرت شاہ اسحاق صاحبؒ کے شاگرد تھے بلکہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے بھی صحیح بخاری کے کچھ حصے کی سماعت حاصل تھی (۲۱) اس لیے ان کی سند عالی تھی، مذکورہ عالم آپ سے اجازت حدیث لینے آئے تھے۔

چنانچہ انھوں نے بخاری شریف کھولی اور "بسم اللہ" کے بعد پڑھنا شروع کیا "باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقول اللہ عز وجل اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ" یہاں پہنچ کر وہ خاموش ہوگئے، حضرتؒ فرماتے ہیں پڑھیے، لیکن ان کی زبان نہیں کھلتی اور نہ کتاب کے حروف ہی نظر آتے ہیں، جب بہت دیر گذر گئی تو حضرت نے فرمایا جایئے! جب آپ پڑھ بھی نہیں سکتے تو اجازت کس چیز کی دوں؟ اجازت حاصل کرنے کا طریقہ یہ چلا آرہا ہے کہ جس چیز کی اجازت چاہتا ہے اس کا کچھ حصہ صاحبِ اجازت کے سامنے پڑھے، بالآخر وہ عالم اٹھ گئے۔

تلامذہ کو بڑی حیرت تھی کہ آج حضرت عبارت بھی نہ پڑھ سکے، دریافت کرنے پر جواب دیا کہ جب میں حدیث پر پہنچا تو زبان جواب دے چکی تھی اور آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا چکا تھا۔

---

(۱۹) دیکھیے ایضاح البخاری (ج۱ ص ۶۶، ۶۷)۔

(۲۰) حضرت مولانا فضل الرحمن بن شاہ اہل اللہ رحمۃ اللہ علیہ چودھویں صدی کے مشہور بزرگوں میں سے گذرے ہیں، ۱۲۰۸ھ میں پیدا ہوئے، اپنے زمانے کے علمائے کبار اور مشائخ عظام سے کسب فیض کیا، مختلف علوم خصوصاً علم حدیث میں بڑا بلندپایہ رکھتے تھے، پھر اتباعِ سنت، اور عشقِ رسولؐ میں اپنی نظیر آپ تھے، ۸ ربیع الاول ۱۳۱۳ھ میں گنج مراد آباد میں وفات پائی رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃً۔ ان کی زندگی کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے "تذکرۂ حضرت مولانا فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی" مصنفہ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مد ظلہم۔

(۲۱) دیکھیے "تذکرۂ حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی" (ص ۱۳، ۱۴)۔

حضرت مولانا سے حقیقتِ حال کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام کے کلام کے وزن کی ایک جھلک دکھلا دی تھی جس کا اثر ہوا کہ زبان ونگاہ نے جواب دیدیا۔ (۲۲)

براہ راست تاثیر کی ایک حسّی مثال

آپ سورج کی روشنی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں خدا جانے سیکڑوں ہزاروں پردوں سے گذرتی ہوئی ہم تک آرہی ہے، اس لیے ہم اس کا تحمل کرلیتے ہیں۔

لیکن ایک خاص قسم کا شیشہ ہوتا ہے وہ سورج کی روشنی کو براہِ راست جذب کرتا ہے، اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اس کو اگر آپ کپڑے کی طرف متوجہ کردیں تو وہ کپڑا جل جاتا ہے، اس کو جلد پر متوجہ کردیں تو سوزش محسوس ہونے لگتی ہے اور ذرا کچھ دیر تک رکھیں تو جل جاتی ہے۔

یہاں دیکھیے یہ شیشہ چونکہ براہِ راست سورج کی روشنی کو جذب کرتا ہے اور اس ایک واسطہ سے کسی چیز پر سورج کی روشنی مرکوز ہوتی ہے تو اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ چیز جلنے لگتی ہے۔

اسی طرح یہاں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ اطہر پر اللہ تعالیٰ کے کلام کا نزول یا تو براہِ راست ہوتا ہے یا بیک واسطہ۔ اس لیے اس قدر شاق اور گراں محسوس فرماتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

فيفصم عني

اس میں تین روایتیں ہیں:۔

❶ يَفْصِمُ: باب ضرب سے مضارع معروف کا صیغہ۔

❷ يُفْصَم: باب ضرب ہی سے مضارع مجہول کا صیغہ۔

❸ يُفْصِم: بابِ افعال سے مضارع معروف کا صیغہ۔

پہلی روایت افصح ہے، "فصم" کے معنی قطع کے ہوتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ سردست وحی مجھ سے منقطع ہوجاتی ہے یا منقطع کردی جاتی ہے یعنی وحی کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے۔ (۲۳)

وقد وعيت عنه ما قال

یہ انقطاعِ وحی اس حال میں ہوتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتہ القاء کرتا ہے اس کا

---

(۲۲) ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۶۷ و ۶۸)۔

(۲۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۱)۔

میں حافظ ہوچکا ہوتا ہوں، وہ مجھے یاد ہوچکا ہوتا ہے۔

وأحیانا یتمثل لی الملک رجلاً

"تمثّل" کے معنی "تشکّل" کے ہیں یعنی دوسرے کی شکل اور مثال میں نمودار ہونا، مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات فرشتہ انسان کی شکل میں متمثّل ہوتا ہے۔

مَلک یا فرشتہ کی تعریف متکلمین نے کی ہے "الملائکۃ أجسام علویۃ لطیفۃ، تتشکل أی شکل أرادوا" (۲۴) یعنی ملائکہ لطیف علوی اجسام ہیں ان کو ہر قسم کی شکل وصورت اختیار کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔

پھر ملک سے یہاں مراد کون سا فرشتہ ہے؟ اس سلسلہ میں بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ملک سے جنس مراد لینی چاہیے کیونکہ حضرت اسرافیل علیہ السلام (۲۵) اور ملک الجبال (۲۶) کا آپ کے پاس آنا وارد ہے۔

لیکن اکثر شارحین کی رائے یہ ہے کہ یہاں "مَلک" سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں۔ (۲۷) اور یہی راجح ہے کیونکہ طبقات ابن سعد میں حضرت جبریل علیہ السلام کی تصریح ہے (۲۸) اور اس لیے بھی کہ سفارتِ وحی کا کام حضرت جبریل علیہ السلام کے ذمّہ تھا۔

جہاں تک حضرت اسرافیل علیہ السلام کے آنے کا تعلق ہے سو وہ تو ابتداءً آپ کے ساتھ لگا دیے گئے تھے، قرآن وغیرہ کی وحی وہ لے کر نہیں آئے تھے (۲۹) اسی طرح مَلک الجبال کی آمد بھی صرف ایک مرتبہ ثابت ہے وہ بھی وحی لیکر نہیں بلکہ طائف میں جب دشمنوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ازحد تنگ کردیا اور آپ حیران وسرگرداں ہوکر بیٹھ گئے تو اُس وقت ملک الجبال حضرت جبریل علیہ السلام کے ساتھ آئے تھے اور آپ سے کفار کو مار ڈالنے کی اجازت طلب کی تھی جس کی آپ نے اجازت نہیں دی۔ (۳۰)

---

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۲۵) دیکھیے شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۵۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۴) وغیرہ۔

(۲۶) دیکھیے الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۴)۔ (۲۷) دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۲ ص ۱۲۷)۔

(۲۸) چنانچہ ابن سعد نے اپنی سند سے یہ روایت ذکر کی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول: کان الوحی یأتینی علی نحوین: یأتینی بہ جبریل فیلقیہ علیّ کما یلقی الرجل علی الرجل، فذلک یتفلت منی، ویأتینی فی شیء مثل صوت الجرس حتی یخالط قلبی، فذاک الذی لایتفلت منی۔ دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) ذکر شدۃ نزول الوحی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۹) چنانچہ علامہ ابوعمر بن عبدالبر نے الاستیعاب (بہامش الاصابۃ ج ۱ ص ۲۴) میں امام شعبیؒ سے نقل کیا ہے "أنزلت علیہ النبوۃ وھو ابن أربعین سنۃ، فقرن نبوتہ إسرافیل علیہ السلام ثلاث سنین، فکان یعلمہ الکلمۃ والشیء، ولم ینزل علیہ القرآن علی لسانہ...."۔

(۳۰) واقعہ کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۲ ص ۱۳۷)۔

فرشتے کے تشکّلِ انسانی پر اشکال اور اس کے جوابات

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کا جسد تو بہت بڑا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کو ان کی اصل شکل میں دیکھا تھا تو ان کے چھ سو پَر تھے اور وہ سارے افق کو گھیرے ہوئے تھے۔ (۳۱) تو یہ اتنا بڑا فرشتہ انسان کی شکل میں کیسے آگیا؟

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:۔

❶ امام الحرمینؒ نے فرمایا کہ جبریل امین کے زوائد فنا کردیے جاتے ہیں پھر اللہ تعالی اپنی قدرتِ عظیمہ سے ان کو پیدا فرما دیتے ہیں یا زوائد کو فنا تو نہیں کیا جاتا البتہ جدا کردیا جاتا ہے، بعد میں ان کو پھر جوڑ دیا جاتا ہے۔ (۳۲)

❷ شیخ عزالدین عبدالسلامؒ فرماتے ہیں زوائد کو فنا نہیں کیا جاتا، الگ کرلیا جاتا ہے۔ (۳۳)

❸ حافظ ابن حجرؒ نے اپنے شیخ کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام اپنی اصلی شکل ہی میں آتے ہیں، البتہ یہ فرق ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو سمیٹ کر ایک انسان کے بقدر کرلیتے ہیں اور بعد میں اپنی اصلی ہیئت میں واپس چلے جاتے ہیں، اس کی مثال ایسی ہے جیسی دُھنی ہوئی روئی، کہ اس کا گالا بڑا ہوتا ہے اور اُسے دبایا جائے تو چھوٹا ہوجاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کمی زیادتی کے بغیر کوئی چیز چھوٹی بڑی ہوسکتی ہے۔ (۳۴)

فرشتے کے تشکّلِ انسانی کے بعد اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟

پھر یہاں ایک سوال یہ بھی کیا گیا ہے کہ فرشتہ جو انسانی شکل وصورت میں آتا ہے تو اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ روح اُسی جسم میں ہوتی ہے جس کے چھ سو پَر ہیں، پھر تو آنے والی چیز نہ روحِ جبریل ہے اور نہ ہی جسدِ جبریل۔ اور اگر روح اِس انسانی شکل والے جسم میں ہوتی ہے تو سوال یہ ہے کہ آیا اس جسدِ عظیم پر موت طاری ہوجاتی ہے یا ویسے ہی روح سے خالی ہوجاتا ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انسانی شکل کے ساتھ روحِ جبریلی ہی آتی ہے، اور اس سے جسدِ عظیم

---

(۳۱) جبریل علیہ السلام کے بارے میں روایات کے لیے دیکھیے الدر المنثور (ج ٦ ص ۱۴۳) تفسیر سورۃ النجم۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۳۳) حوالۂ بالا۔ (۳۴) حوالۂ بالا۔

پر موت طاری ہونا لازم نہیں، جیسے سونے والے شخص کا جسم زندہ رہتا ہے اور اس کی روح سیر کرتی ہے۔ اسی طرح ارواحِ شہداء کا انتقال طیورِ خضر کے اجواف میں ہوتا ہے، جبکہ جسد کے ساتھ ان کا تعلق رہتا ہے۔ (۳۵)

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ مفارقتِ روح سے موت آنا کوئی عقلاً ضروری نہیں، یہ تو اللہ تعالی نے عادت ایسی جاری فرمادی ہے اس لیے موت طاری ہوجاتی ہے، اللہ تعالی کو اس کے خلاف پر بھی قدرت حاصل ہے۔

فرشتے کے تشکّلِ انسانی کے سلسلہ میں تحقیقی بات

لیکن یہاں اس قسم کے سوال وجواب کی کوئی خاص ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ ہم شروع میں ملائکہ کی تعریف ذکر کرچکے ہیں "الملائکة أجسام علویة لطیفة تتشکل أي شکل أرادوا" اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے انہیں یہ استعداد عنایت فرمائی ہے کہ وہ اپنی شکلیں جس طرح چاہیں تبدیل کریں چھوٹے بھی ہوسکتے ہیں اور بڑے بھی ہوسکتے ہیں، اپنے آپ کو سمیٹ بھی سکتے ہیں اور پھیلا بھی سکتے ہیں تو فرشتہ کا انسانی شکل میں آنا کون سا مستبعد یا مستحیل امر ہے؟ لہذا یہ بحث ہی لایعنی ہے کہ آیا زوائد کا اِفناء ہوتا ہے یا اِزالہ؟ روحِ جبرلی آتی ہے یا جبریل امین بجسدہ و روحہ آتے ہیں؟

خلاصہ یہ کہ چونکہ جبریل امین کی مختلف شکلیں کتاب وسنت سے ثابت ہیں لہذا ان کو تسلیم کرنا ضروری ہے اور ان کی کیفیات کیا ہوتی ہیں اس سلسلے میں سب سے بہترین راستہ تفویض کا ہے کہ اللہ تعالی ہی کو اس کا صحیح علم ہے۔ واللہ اعلم۔

حضرت جبریل علیہ السلام عموماً حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے

پھر حضرت جبریل علیہ السلام جب انسانی شکل میں تشریف لاتے تو عموماً حضرت دِحیہ کلبی رضی اللہ تعالی عنہ (۳۶) کی صورت میں تشریف لاتے تھے جو انتہائی خوبصورت تھے، روایات میں آتا ہے کہ یہ جب مدینہ

---

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۵ و ۴۶)۔ وفتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳۶) دحیة بن خلیفة بن فروة بن فضالة الکلبي، صحابي مشهور، أول مشاهده الخندق، وقیل: أحد، ولم یشهد بدراً، وکان یضرب به المثل في حسن الصورة، وکان جبرائیل علیه السلام ینزل علی صورته،.... وقد شهد دحیة الیرموک.... وقد نزل دمشق وسکن المِزّة وعاش إلی خلافة معاویة کذافي "الإصابة" (ج ۱ ص ۴۷۳ و ۴۷۴)۔

میں آتے تو عورتیں ان کو جھانک جھانک کر دیکھتی تھیں۔ (۳۷) چنانچہ یہ نقاب باندھ کر نکلتے تھے۔ (۳۸)

البتہ کبھی کبھار کسی اور شکل میں آنا بھی ثابت ہے جیسے حدیثِ جبریل (۳۹) میں آپ نے پڑھا "إذ طلع علینا رجل شدید بیاض الثیاب، شدید سواد الشعر، لایُریٰ علیه أثر السفر، ولا یعرفه منا أحد" اس حدیث میں تصریح ہے کہ وہ ایسی شکل میں آئے کہ کوئی نہیں پہچانتا تھا۔ جبکہ حضرت دِحیہؓ معروف تھے، سب پہچانتے تھے۔

بلکہ بعض روایات میں تو خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی مروی ہے "هذا جبریل جاء لیعلّم الناس دینهم، والذی نفس محمد بیده، ماجاء نی قط إلا وأنا أعرفه إلا أن تکون هذه المرّة" (۴۰) یعنی یہ جبریل ہیں جو لوگوں کو دین سکھانے آئے ہیں، مجھے ان کے پہچاننے میں کبھی کوئی دشواری نہیں ہوئی، البتہ اس دفعہ میں انھیں نہیں پہچان سکا۔ حضرت جبریل علیہ السلام کافی دیر تک سوال کرتے رہے اور آپ جواب دیتے رہے لیکن آپ اِس دوران نہیں پہچان سکے۔

کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جبریل علیہ السلام کو نہ پہچاننے سے وحی پر اعتماد باقی رہتا ہے؟

بعض لوگوں نے یہاں یہ اشکال کیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام کو نہیں پہچان سکے تو اس طرح وحی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، کیونکہ جس طرح اِس دفعہ آپ نہیں پہچان سکے کہ آیا یہ شخص انسان ہے یا فرشتہ؟ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شیطان انسانی شکل میں نمودار ہو کر دھوکا دے اور آپ کو اُسے پہچاننے میں غلطی لگ جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی اور موقعہ پر غلطی لگنے کا کوئی امکان نہیں، اور اس موقعہ پر جو آپ

---

(۳۷) دیکھیے "الاصابہ" (ج ۱ ص ۴۷۳)۔

(۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۰)۔

(۳۹) حدیث جبریل کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان والإسلام والإحسان، رقم (۵۰) وکتاب التفسیر، تفسیر سورۃ لقمان، باب إن اللہ عندہ علم الساعۃ، رقم (۴۷۷۷) وصحیح مسلم، کتاب الإیمان، وسنن نسائی، کتاب الإیمان وشرائعه، باب نعت الإسلام، رقم (۴۹۹۳) وباب صفة الإیمان والإسلام، رقم (۴۹۹۴) وسنن أبی داود، کتاب السنة، باب فی القدر، رقم (۴۶۹۵، ۴۶۹۶) وسنن ترمذی، کتاب الإیمان، باب ماجاء فی وصف جبریل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم الإیمان والإسلام، رقم (۲۶۱۰) وسنن ابن ماجه، مقدمة، باب فی الإیمان، رقم (۶۳) و (۶۴)۔

(۴۰) دیکھیے مسند احمد (ج ۴ ص ۱۲۹) نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۴۰ و ۴۱) کتاب الایمان۔

نہیں پہچان سکے یہ وحی لانے کا موقعہ نہیں تھا، بلکہ یہاں حضرت جبریل علیہ السلام سائل اور متعلم بن کر آئے تھے، ان کے سوالات کی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرامؓ کو دین کی تعلیمات فراہم کررہے تھے، چونکہ اس موقعہ پر حضرت جبریل علیہ السلام خود وحی لیکر نہیں آئے تھے اس لیے آپ کے ان کو نہ پہچاننے میں کوئی نقصان نہیں تھا، البتہ جب کبھی وحی لیکر آئے آپ پہچان گئے۔ ان کو پہچاننے میں آپ کو کبھی کوئی دشواری نہیں ہوئی۔

حضرت جبریل علیہ السلام کو نہ پہچاننے کی حکمت

رہا یہ سوال کہ اس دفعہ آپ کے ان کو نہ پہچاننے میں کیا حکمت تھی؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ علم جو ہم نے آپ کو دیا ہے جس کی شان ہے "أوتیت علم الأولین والآخرین" یہ ہمارے اختیار میں ہے، ہم اس کو سلب بھی کرسکتے ہیں قرآن کریم میں ارشاد ہے "وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهٖ عَلَيْنَا وَكِيْلًا" (۴۱) گویا اس بات پر تنبیہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ عطائی ہے، اور اللہ تعالی قادر ہیں اگر چاہیں تو اس کو سلب بھی کرسکتے ہیں، دیکھ لو! وہ جبریل جو بیشمار مرتبہ وحی لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے رہے ان کو نہیں پہچانا۔

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ کا واقعہ

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ (۴۲) ایک مرتبہ فتویٰ لکھ رہے تھے، فتویٰ مکمل کرکے اس پر دستخط کرنا چاہتے تھے کہ اپنا نام بھول گئے۔ پاس بیٹھے ہوئے کسی آدمی سے پوچھا کہ: "میرا نام کیا ہے؟" اس نے نام بتایا تو آپ نے دستخط کیے۔

---

(۴۱) سورۃ الإسراء / ۸۶۔

(۴۲) حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی حضرت مولانا مملوک علی صاحبؒ (استاذِ حضرت نانوتویؒ وحضرت گنگوہیؒ) کے فرزندِ رشید ہیں آپ ۱۲ صفر ۱۲۴۹ھ کو نانوتہ میں پیدا ہوئے، حفظِ قرآن کریم کے بعد گیارہ سال کی عمر میں اپنے والد ماجد کے ساتھ دہلی تشریف لے گئے تمام علومِ متداولہ اپنے والد ہی سے حاصل کیے، البتہ علمِ حدیث کی تحصیل حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے کی، ۱۲۶۷ھ میں والدِ ماجد انتقال فرما گئے، اس کے بعد ایک سال دہلی میں رہے، بعدازاں اجمیر کے گورنمنٹ کالج میں آپ کا تقرر ہوگیا، غدر کے موقعہ پر آپ کا قیام نانوتہ رہا، سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہوکر میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے مطبع میں ملازم ہوگئے، ۱۲۸۳ھ میں دیوبند تشریف لائے اور یہاں "صدارتِ تدریس" کے منصب پر سب سے پہلے آپ ہی فائز ہوئے، آپ سے بیشمار طلبہ فیضیاب ہوئے۔ ۳ ربیع الاول ۱۳۰۲ھ کو بمرضِ ہیضہ داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ دیکھیے: "تاریخ دارالعلوم دیوبند" (ج۲ص ۱۷۱ تا ۱۷۸)۔

حضرت تھانوی قدس اللہ سرّہ کا واقعہ

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرّہ ایک مرتبہ خانقاہ سے نکل کر اپنے گھر جارہے تھے، حضرت کے دونوں گھر خانقاہ سے تھوڑے ہی فاصلے پر تھے، لیکن حضرت اپنے گھر کا راستہ بھول گئے۔

شیخ عبدالحق ردولویؒ کا واقعہ

حضرت شیخ عبدالحق ردولویؒ ایک بڑے بزرگ گذرے ہیں، چالیس پچاس سال سے وہ اپنے گھر سے مسجد اول وقت تشریف لیجاتے تھے اور اپنے ہاتھ سے جھاڑو دیتے تھے لیکن استغراق کی یہ کیفیت ہوتی تھی اکثر راستہ میں خدام "حق حق" کی صدا لگاتے جاتے تھے اور اس آواز پر وہ مسجد کی طرف جاتے تھے، اسی وجہ سے ان کا لقب "عبدالحق" پڑگیا، ورنہ ان کا اصل نام "احمد" ہے۔ (۴۳)

یہ خاص کیفیات ہوتی ہیں جن سے بعض اللہ کے بندے گذرتے ہیں لہذا حضرت جبریل امین کا آپ کے پاس آکر سوال جواب کے باوجود نہ پہچاننا کوئی امرِ غریب نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

لفظ "رجلاً" ترکیب میں کیا واقع ہے؟

لفظ "رجلاً" کی ترکیب میں شارحین نے مختلف صورتیں نقل کی ہیں اور کہا ہے کہ اس کو "تمیز" قرار دے سکتے ہیں اور حال بھی قرار دے سکتے ہیں اسی طرح مفعولِ مطلق بھی بنایا جاسکتا ہے۔ (۴۴)

مفعولِ مطلق بنانے کی صورت میں تقدیر ہوگی، "یتمثل لی الملک تمثّل رجل"۔

حال بنانے کی صورت میں تقدیر ہوگی "یتمثل لی الملک هیئة رجل"۔

علّامہ کرمانیؒ نے اس کو مفعول بہ قرار دینے کی رائے بھی ظاہر کی ہے اور کہا ہے کہ اس صورت میں "یتمثل" "یتخذ" کے معنی کو متضمن ہوگا۔ (۴۵)

لیکن علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس احتمال کو مستبعد قرار دیا ہے (۴۶) اسی طرح فرمایا کہ "تمیز" قرار دینے کی صورت بھی درست نہیں کیونکہ تمیز رفعِ ابہام کے لیے لائی جاتی ہے یہاں نہ تو "تمثل" میں ابہام ہے، نہ "ملک" میں اور نہ ہی "تمثّلِ ملک" کی نسبت میں۔ لہذا اس کو تمیز قرار دینا درست نہیں (۴۷)۔

---

(۴۳) دیکھیے تاریخِ مشائخِ چشت از حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس سرّہ (ص ۱۹۴)۔

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۴۵) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲)۔ (۴۷) حوالۂ بالا۔

نیز حال قرار دینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ حال دراصل ذوالحال کے لیے بمنزلۂ خبر ہوا کرتا ہے، ایسی صورت میں "الملک رجل" کہنا درست ہونا چاہیے جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ اس کے علاوہ حال اس چیز کو بناتے ہیں جس کے اندر تغیر ہوسکے، یہاں رجل کی رجولیت میں کوئی تغیّر نہیں ہوتا، لہذا اس کو حال قرار دینا درست نہیں۔ (۴۸)

سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ اس کو منصوب بنزع الخافض قرار دیا جائے، گویا تقدیری عبارت تھی "یتمثل لی الملک صورةَ رجلٍ" یہاں رجل مجرور ہے اور اس کو جر دینے والا لفظ "صورة" مضاف ہے، اِس جر دینے والے مضاف کو حذف کرکے اس کی جگہ مضاف الیہ کو رکھ دیا اور مضاف کا اعراب اُسے دے دیا گیا۔ (۴۹)

تنبیہ

"تمییز" بنانے کی صورت کو علامہ عینیؒ نے اگرچہ رد کیا ہے لیکن بظاہر ان کا رد کرنا درست نہیں اور ان کا یہ کہنا درست نہیں معلوم ہوتا کہ یہاں رفعِ ابہام نہیں ہے۔ بلکہ یہاں نسبت سے رفعِ ابہام ہے، اس طرح کہ ہم مان چکے ہیں کہ فرشتوں کو مختلف تشکلات پر قدرت حاصل ہوتی ہے، لہذا جب "یتمثل لی الملک" کہا جائے گا تو اس میں ابہام ہوگا کہ کس شکل میں متمثّل ہوا؟ آیا انسان کی شکل میں یا غیر انسان کی شکل میں؟ پھر مذکر کی شکل میں یا مؤنث کی شکل میں؟ اس ابہام کو "رجلاً" نے دور کردیا، کہ فرشتہ میرے پاس مرد کی شکل میں آتا ہے۔ لہذا اس مقام پر "رجلاً" کو تمییز قرار دینا بھی درست ہے۔ واللہ اعلم۔

فیکلّمنی فأعی مایقول

یعنی فرشتہ جب بصورتِ بشری متمثّل ہوکر آتا ہے تو مجھ سے باتیں کرتا ہے، جو کچھ وہ کہتا جاتا ہے میں اُسے یاد کرتا جاتا ہوں۔

یہاں آپ کے سامنے لفظ ہے "فیکلّمنی" حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بیہقی کی روایت جو "قعنبی عن مالک" کے طریق سے مروی ہے، "فیعلّمنی" ہے جو بظاہر تصحیف ہے، کیونکہ "قعنبی عن مالک" ہی کے طریق سے "موطا" میں "فیکلّمنی" ہی آیا ہے۔ (۱)

(۴۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۴۹) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲) وفضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔ (۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

وحی کی دونوں صورتوں میں
حفظ کے لیے مختلف صیغوں کا استعمال

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ وحی کی پہلی صورت یعنی "أحیاناً یأتینی مثل صلصلة الجرس" کے ساتھ کہا گیا ہے "وقد وعیت عنه ماقال" اور دوسری صورت "وأحیاناً یتمثل لی الملک رجلاً" کے ساتھ آپ نے فرمایا "فأعی مایقول" یعنی پہلی صورت کے ساتھ ماضی کا صیغہ استعمال فرمایا اور دوسری صورت میں مضارع کا صیغہ، یہ مختلف اسلوب کیوں اختیار کیا گیا؟

❶ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ :۔

پہلی صورت میں ماضی کا صیغہ اس لیے استعمال کیا گیا کیونکہ وہاں وَعْی اور حفظ قبل انقطاعِ الوحی اور قبل الفصم حاصل ہوجاتا ہے، انقطاعِ وحی کے بعد یاد ہونا متصور نہیں۔

جبکہ دوسری صورت میں فرشتہ انسانی شکل میں آکر مکالمہ کرتا ہے، اور مکالمہ کے ساتھ ساتھ آپ یاد کرتے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ وعی مکالمہ سے پہلے ممکن نہیں بلکہ گفتگو کے ساتھ ساتھ آپ اُسے یاد کرتے جارہے ہیں چونکہ گفتگو میں استمرار اور تجدّد ہے اس لیے آپ نے مضارع کا صیغہ استعمال فرمایا جو تجدّد پر دلالت کرتا ہے۔ (۲)

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ :۔

دراصل پہلی صورت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صفات بشریت کو مغلوب فرما کے مَلَکیت کی صفات کے ساتھ تلبّس اختیار فرمایا تھا، جب نزولِ وحی کا سلسلہ ختم ہوا تو آپ پر صفاتِ بشریہ غالب ہوئیں اور تلبّس بالصفات الملکیۃ باقی نہ رہا۔ چونکہ وحی کی اِس صورت میں طبعی حالت میں واپس آنے سے پہلے پہلے آپ اُسے حفظ اور یاد کرچکے ہوتے ہیں اس لیے اس میں ماضی کا صیغہ استعمال فرمایا۔

جبکہ دوسری صورت میں آپ اپنی فطری حالت پر پہلے سے برقرار رہتے ہیں اس کے اندر کوئی تغیّر نہیں ہوتا، جیسے جیسے فرشتہ کہتا جاتا ہے آپ اس کو یاد کرتے چلے جاتے ہیں اس واسطے یہاں مضارع کا صیغہ لایا گیا جو تجدّد پر دلالت کرتا ہے۔ (۳)

---

(۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔
(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

اس حدیث میں وحی کی صرف دو ہی صورتوں پر کیوں اکتفا کیا گیا؟

یہاں آپ نے دیکھا کہ حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے نزول کی صرف دو ہی صورتیں ذکر فرمائیں، سوال یہ ہے کہ آپؐ نے وحی کی باقی صورتیں کیوں ذکر نہیں کیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے اگرچہ پیچھے وحی کی بہت ساری صورتیں پڑھی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحی کے باب میں اصل قرآن کریم کی سورۃ الشوریٰ والی آیت ہے "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ" (۴)

اس آیت کے اندر وحی کی کل تین صورتیں بیان کی گئی ہیں:۔

❶ پہلی صورت جس کو "وحی" سے تعبیر کیا ہے یہ ہے کہ اس میں القاء فی القلب ہوتا ہے بغیر کسی واسطہ کے، اس قسم میں کسی فرشتہ وغیرہ کا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ باطنِ نبی کو عالمِ قدس کے تابع کردیا جاتا ہے پھر اس پر وحی کا القاء ہوتا ہے۔

اس صورت میں ایک احتمال یہ بھی تھا کہ القاء فی القلب بواسطۃ الملک مراد لیا جائے، لیکن یہ بعید احتمال ہے کیونکہ آگے "أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا" میں فرشتہ کے واسطہ کا مستقل ذکر آرہا ہے۔

❷ دوسری صورت "کلام من وراء حجاب" ہے یعنی نبی کا حاسۂ سماعت اللہ تعالیٰ کے کلامِ قدیم کا سماع براہِ راست کرتا ہے۔

یہ صورت صرف دو مرتبہ دو نبیوں کے ساتھ پیش آئی۔ ایک حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جبلِ طور میں اور ایک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معراج میں۔ (۵)

❸ تیسری صورت آیت میں "اِرسالِ رسول" کی بیان ہوئی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:۔

(الف) ایک صورت یہ ہے کہ فرشتہ بشر کی صورت میں متمثل ہوکر آئے، جیسے قرآن کریم میں حضرت مریم علیہا السلام کے واقعہ میں آیا ہے "فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا" (٦) اسی طرح پیچھے گذر چکا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام حضرت دِحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں تشریف لاتے تھے۔

---

(۴) سورۃ الشوریٰ / ۵۱۔

(۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۹)۔

(٦) سورۂ مریم / ۱۷۔

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ فرشتہ انسانی شکل میں ظاہر نہ ہو، اور نبی کے قلب پر القاء کردے، نبی کا قلب اس کا احساس کرتا ہے۔

اس تفصیل کے سمجھ لینے کے بعد یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ یہاں حدیث میں وحی کی اس آخری صورت کی دونوں قسموں کا ذکر ہے، نہ "إلقاء في القلب بغير واسطة" کا ذکر ہے اور نہ ہی "کلام من وراء حجاب" کا۔

ان دونوں قسموں کو ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دراصل یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اکثر پیش آنے والی کیفیات کو ذکر کرنا ہے۔ اور اکثر پیش آنے والی کیفیات دو ہی ہوتی تھیں یعنی ملک کا باطنِ نبی کو مسخر کرکے القاء کرنا اور ملک کا بصورتِ بشر آنا، باقی دونوں قسمیں کثیر الوقوع نہیں تھیں۔

پھر ان میں سے "کلام من وراء حجاب" کا واقعہ تو صرف دو نبیوں کے ساتھ پیش آیا اور وہ بھی ایک ایک مرتبہ، اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا۔

اور اللہ تعالی کا بلاواسطۂ ملک القاء جو ہوتا ہے اس میں "منام" اور "الہام" بھی داخل ہیں۔ چونکہ "منام" اور "الہام" انبیاء کے ساتھ مختص نہیں اس لیے بھی اس قسم کا ذکر ترک فرمادیا۔ (۷) واللہ اعلم۔

قالت عائشة رضی اللہ عنها

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق اسنادِ سابق سے ہے اور یہ مسند ہے، بظاہر یہاں حرفِ عطف ہونا چاہیے لیکن امام بخاریؒ کی عادت ہے کہ مسندِ معطوف سے حرفِ عطف کو حذف کردیتے ہیں، اور جہاں تعلیق مقصود ہوتی ہے وہاں حرف عطف کو برقرار رکھتے ہیں۔ (۸)

علّامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں احتمال ہیں ایک تو وہی کہ اسنادِ اول پر معطوف ہو، اور حرفِ عطف کو محذوف سمجھا جائے کما هو مذهب بعض النحاة، صرّح به ابن مالك اس صورت میں یہ حدیث مسند ہوگی۔ (۹) اور مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو نقل کرنے کے بعد اپنا ذاتی مشاہدہ بھی حضرت عروہؒ سے بیان کیا اور حضرت عروہؒ

---

(۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹)۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۹) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲)۔

سے دونوں روایتیں ایک ہی سند سے روایت کی گئیں، لہذا دونوں روایتیں مسند ہوئیں اور دونوں کی سند ایک ہوئی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت عروہؒ کے سامنے دونوں روایتیں ایک ساتھ ذکر نہ کی ہوں بلکہ مختلف اوقات میں روایت کی ہوں اور حضرت عروہؒ نے پہلی روایت نقل کرنے کے بعد وضاحت کے لیے دوسری روایت بھی بیان کردی ہو، پھر دونوں روایتیں ساتھ ساتھ نقل ہوتی چلی آرہی ہوں۔

دوسرا احتمال علامہ عینیؒ نے یہ ذکر فرمایا کہ یہ مستقل کلام ہو اور دونوں کی سند ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہوں اور امام بخاریؒ نے اختصاراً حذف کردیا ہو، اس صورت میں یہ روایت تعلیقات بخاری میں ہوگی۔ (۱۰)

علامہ عینیؒ نے ان لوگوں پر رد کیا ہے جو تعلیق کی نفی کے قائل ہیں اور کہا ہے کہ ان کی نفی قابلِ نفی ہے کیونکہ انھوں نے اپنے دعوے پر کوئی دلیل نہیں پیش کی، اس کے علاوہ عطف میں اصل یہ ہے کہ حرفِ عطف کے ساتھ ہو، جہاں تک بعض نحاۃ کے مذہب کا تعلق ہے جس کی ابن مالکؒ نے تصریح کی ہے وہ جمہور کے خلاف ایک غیر مشہور قول ہے۔ (۱۱)

"ولقد رأيته ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البردِ فيفصم عنه و إن جبينه ليتفصّدعَرَقاً"

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے آپ کو شدید سردی کے زمانے میں وحی نازل ہونے کی حالت میں دیکھا کہ جب وحی منقطع ہوئی تو آپ کی پیشانی مبارک سے پسینہ پھوٹ پڑتا تھا۔ اس سے حضرت عائشہؓ شدت وحی کی طرف اشارہ کرنا چاہتی ہیں کہ اتنی شدت ہوتی تھی کہ سخت سردی کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پسینہ پسینہ ہوجاتے تھے اور اس طرح پسینہ نکلتا تھا جیسے کسی رگ پر فصد لگائی گئی ہو اور خون مسلسل نکلنے لگے۔

یہ کلام تشبیہی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کو کثرتِ سیلانِ عَرَق میں عِرقِ مفصود کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کسی رگ کو کاٹ دیا جائے تو اس سے خون بہنے لگتا ہے اسی طرح گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی میں پسینے کی رگ کٹ جاتی تھی اور اس سے مسلسل پسینہ بہتا تھا۔

پھر "لیتفصد" (جو فاء کے ساتھ ہے) کو بعض حضرات نے "لیتقصد" (قاف کے ساتھ) پڑھا ہے، جو بظاہر تصحیف ہے، اور اگر "قاف" کے ساتھ ثابت ہو تو یہ "تقصد" بمعنی "تقطع" و "تکسر"

---

(۱۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۲ و ۴۳)۔
(۱۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ... ۴۳)۔

سے ماخوذ ہوگا۔ (۱۲) واللہ اعلم۔

نزولِ وحی کے موقعہ پر پسینہ نکلنے کی وجہ

یہاں سوال یہ ہے کہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی سے اِس انداز سے پسینہ بہنے کی کیا وجہ تھی؟ خصوصاً جبکہ سردی کا زمانہ ہو، تو سردی کی حالت میں اِس طرح پسینہ نکلنا کہ جیسے فصد کے ذریعہ خون بہا کرتا ہے بہت حیرت انگیز ہے۔

اس کا ایک سادہ سا جواب تو یہ ہے کہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جب وحی کا نزول ہوتا تھا تو آپ پر وہ شاق اور گراں ہوتی تھی، اور جب آدمی پر مشقت آتی ہے تو اس میں پسینہ تو آیا کرتا ہے، چاہے کیسی بھی سردی ہو۔ اس وجہ سے نزولِ وحی کے موقعہ پر آپ کی پیشانی سے پسینہ نکلتا تھا۔

اس کا دوسرا جواب شیخ محی الدین بن عربیؒ نے "فتوحات" میں اور شاہ ولی اللہؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں دیا ہے کہ جو اللہ کا کلام آپ کے قلب پر اتر رہا ہے وہ نور ہے، وہ فرشتہ جو اس کو لیکر آرہا ہے وہ بھی نور ہے، خود حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا باطن بھی معمور از نور ہے۔ یہ تین انوار کا لقاء ہورہا ہے، اور انوار کے لقاء میں حدّت ہوتی ہے، اس سے حرارت پیدا ہوتی ہے، حرارت پیدا ہونے کی وجہ سے طبیعت کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس کو دفع کرے، یہی پسینہ ہے۔ (۱۳)

گرمی کی شدت کی وجہ سے پسینہ نکلنے اور ٹھنڈک کی وجہ سے کمبل اوڑھنے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں یہ سوال بھی کیا گیا ہے کہ اِس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ گرمی کی حدّت اور شدّت کی وجہ سے پسینہ پسینہ ہوجاتے تھے جبکہ دوسری روایت میں ٹھنڈک کی زیادتی کی وجہ سے "زمّلونی زمّلونی" کے الفاظ آئے ہیں۔ (۱۴) دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت صورتحال ایسی ہے کہ حدّت و حرارت کی وجہ سے جسم کے مسامات کھل جاتے ہیں اور ان سے پسینہ نکلنے لگتا ہے، پھر جب شدّت ختم ہوتی اور جسم کو ہوا لگتی ہے تو ان

---

(۱۲) فتح الباري (ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲)۔

(۱۳) دیکھیے "درسِ بخاری" علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ، ضبط وتحریر مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری (ص ۵۳)۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، باب بدء الوحی کی تیسری حدیث۔

مسامات کے ذریعہ برودت داخل ہوجاتی ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں۔

اس کے علاوہ تعارض وتناقض تو اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ دونوں کا زمانہ ایک ہو، یہاں پسینہ نکلنے کا زمانہ اور ہے اور سردی لگنے اور کمبل اوڑھنے کا زمانہ دوسرا ہے۔ لہذا کوئی تعارض وتناقض نہیں ہے۔

حدیثِ باب سے مستنبط چند فوائد

حدیثِ باب سے بہت سے فوائد نکلتے ہیں چند فوائد یہ ہیں:۔

❶ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملائکہ کا وجود ہے، ملاحدہ اور فلاسفہ نے جو وجودِ ملائکہ کا انکار کیا ہے وہ غلط ہے۔

❷ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ملائکہ کو اللہ تعالی نے مختلف شکلیں اختیار کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے۔

❸ تیسرا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ حضراتِ صحابۂ کرامؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خصائصِ نبوت کے بارے میں سوال کرتے تھے، اور آپؐ ان کا جواب دیتے تھے۔

❹ ایک فائدہ یہ معلوم ہوا کہ اگر سوال تحقیق کی غرض سے ہو، شک وارتیاب یا استہزاء وتمسخر کے لیے نہ ہو تو ایسے سوال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (١٥)

حدیثِ باب اور ترجمہ میں مناسبت

اسماعیلی رحمہ اللہ نے تو یہ فرما دیا کہ اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں کیونکہ اس میں بدء الوحی کا کوئی ذکر نہیں، صرف کیفیتِ اتیانِ وحی کا بیان ہے۔ (١٦)

علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اس میں بدء الوحی کا ذکر نہیں۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال ابتداءِ وحی یا ظہورِ وحی سے متعلق ہو۔ (١٧)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جواب کا انداز اس سے اباء کرتا ہے کہ سوال ابتداءِ وحی یا ظہورِ وحی کے متعلق ہوگا، اس لیے کہ جواب میں "یأتینی" کا لفظ ہے جو صیغۂ مضارع ہے اور وہ مستقبل کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں وحی آنے کی دو ہی

---

(١٥) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ١ ص ٤٦)۔

(١٦) فتح الباری (ج ١ ص ١٩)۔

(١٧) شرحِ کرمانی (ج ١ ص ٢٧) وفتح الباری (ج ١ ص ١٩)۔

صورتیں بیان کی ہیں اس لیے ظاہر یہ ہے کہ ان ہی صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے وحی کی ابتداء بھی ہوئی ہوگی۔ اس طرح ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہوگئی۔ (۱۸)

یہ تقریر ان لوگوں کے مسلک پر ہے جو ترجمہ سے اس کے ظاہر کو مراد لیتے ہیں۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ ترجمہ سے نفسِ وحی کو بیان کرنا مقصود ہے، ان کی رائے پر مطابقت بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ روایت میں وحی کا ذکر ہے۔

اسی طرح جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے عظمتِ وحی کو بیان کرنا مقصود ہے تو ان کے قول کے مطابق حدیث کی مناسبت بالکل ظاہر ہے کیونکہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوتا تھا تو اس کی عظمت کی وجہ سے آپ کو گرانی اور مشقت ہوتی تھی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "کان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أنزل علیہ الوحی کرب لذلک وتربّد وجہہ" (۱۹) یعنی جب وحی نازل ہوتی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کرب کی کیفیت طاری ہوجاتی اور آپ کے روئے انور پر تغیر کی کیفیت پیدا ہوجاتی۔

یہ مشقت کی کیفیت بتاتی ہے کہ وحی ایک باوزن اور باعظمت شے ہے۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

الحديث الثالث

۳ : حدّثنا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حدثنا اَللَّيْثُ ، عَنْ عُقَيْلٍ ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ (۲۰) أَنَّهَا قَالَتْ : أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا

---

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۱۹) أخرجہ مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الفضائل، باب عرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی البرد، وحین یأتیہ الوحی.... وقد رُوی الحدیث عن عبادة بن الصامت أیضاً، انظر صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنیٰ، والطبقات لابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۷) ذکر شدة نزول الوحی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ودلائل النبوة لأبی نعیم (ج ۱ ص ۲۲۴) کیفیة إلقاء الوحی إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم (۱۷۳)۔

(۲۰) الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ فی کتاب أحادیث الأنبیاء أیضاً، باب: واذکر فی الکتاب موسیٰ إنہ کان مخلَصاً وکان رسولاً نبیاً، رقم (۳۳۹۲) وفی کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق، رقم (۴۹۵۳) وباب قولہ: خلق الإنسان من علق، رقم (۴۹۵۵) وباب قولہ: اقرأ وربک الأکرم، رقم (۴۹۵۶) وباب: الذی علّم بالقلم، رقم (۴۹۵۷) وفی کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرؤیا الصالحة، رقم (۶۹۸۲) ومسلم فی صحیحہ، فی کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم (۴۱۳ـ۴۱۵) والترمذی فی جامعہ، فی کتاب المناقب، باب (بلا ترجمة) رقم (۳۶۳۲)۔

اَلصالِحَةُ فِي النَّوْمِ ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ ، فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ – وَهُوَ التَّعَبُّدُ – اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ ، وَيَتَزَوَّدُ لِذَٰلِكَ ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا ، حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ ، فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ : اقْرَأْ ، قَالَ : (مَا أَنَا بِقَارِئٍ) . قَالَ : (فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ ، قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ ، فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ : «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ») . فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَرْجُفُ فُؤَادُهُ ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ : (زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي) . فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ ، فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ : : (لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي) . فَقَالَتْ خَدِيجَةُ : كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا ، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ .

فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى ، ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ ، وَكَانَ امْرَءًا تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ ، فَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ . فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ : يَا ابْنَ عَمِّ ، اسْمَعْ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ . فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى ؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبَرَ مَا رَأَى ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : هَٰذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى ، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعٌ ، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ) . قَالَ : نَعَمْ ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا . ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ ، وَفَتَرَ الْوَحْيُ . [۳۲۱۲ ، ٤٦٧٠ ، ٤٦٧٢–٤٦٧٤ ، ٦٥٨١]

یحیی بن بکیر

ان کا پورا نام ابوزکریا یحیی بن عبداللہ بن بکیر القرشی المخزومی المصری ہے۔ (۲۱)

تقریباً تمام تذکرہ نویسوں نے ان کو مصری ہی لکھا ہے۔ (۲۲) البتہ امام بخاریؒ نے "تاریخ کبیر" میں ان کو شامی لکھا ہے۔ (۲۳)

---

(۲۱) تہذیب الکمال (ج۳۱ص ۴۰۱)۔

(۲۲) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۳۱ص ۴۰۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۱۲) وتقریب التہذیب (ص ۵۹۲) وغیرہ۔

(۲۳) دیکھئے تاریخ کبیر بخاری (ج ۸ ص ۲۸۵) رقم الترجمہ (۳۰۱۹)۔

یہاں امام بخاریؒ نے انہیں ان کے دادا کی طرف منسوب کیا ہے، والد کا نام ذکر نہیں کیا، کیونکہ وہ اسی طرح مشہور ہیں۔ (۲۴)

یہ شیخین و دیگر ائمۂ حدیث کے نزدیک قابلِ احتجاج راویوں میں سے ہیں (۲۵) خصوصاً لیث بن سعد کی روایات میں ثقہ ہیں البتہ امام مالکؒ سے ان کو سماع حاصل ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علماء کا کلام ہے۔ (۲۶)

امام ابو حاتمؒ نے فرمایا کہ "كان يفهم هذا الشأن، يُكتب حديثه ولا يُحتجّ به" (۲۷) اور امام نسائیؒ نے ان کو مطلقاً ضعیف قرار دیا۔ (۲۸) لیکن راجح بات وہی ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ حفاظِ حدیث میں سے ہیں، ثقہ ہیں اور شیخین کے نزدیک محتج بہ ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں "كان غزير العلم، عارفاً بالحديث وأيام الناس، بصيراً بالفتوىٰ، صادقاً ديّناً، وما أدري مالاح للنسائي منه حتى ضعّفه، وقال مرّة: ليس بثقة، وهذا جرح مردود، فقد احتجّ به الشيخان، وما علمت له حديثاً منكراً حتى أوردَه" (۲۹)

اسی طرح امام ابن حبانؒ نے بھی ان کو اپنی کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۳۰)

ان کی ولادت ۱۵۴ھ یا ۱۵۵ھ میں اور وفات نصف صفر ۲۳۱ھ میں ہوئی۔ (۳۱)

اللیث بن سعد

یہ امام ابوالحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمن فہمی ہیں۔ (۳۲)

آپ قلقشندہ یا قرقشندہ میں (جو مصر سے تقریباً تین چار فرسخ پر واقع ہے) ۹۴ھ میں پیدا ہوئے۔ (۳۳)

ائمۂ اَعلام سے کسبِ فیض کیا، علم وفضل، فقہ و ورع اور سخاوت کے اعتبار سے اپنے زمانہ میں ممتاز

---

(۲۴) فتح الباری (ج۱ص ۲۳)۔

(۲۵) دیکھیے میزان الاعتدال (ج۴ص ۳۹۱)۔

(۲۶) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۵۹۲) نیز دیکھیے ہدی الساری (ص ۴۵۳)۔

(۲۷) دیکھیے میزان الاعتدال (ج۴ص ۳۹۱)۔

(۲۸) دیکھیے میزان الاعتدال (ج۴ ص ۳۹۱)۔

(۲۹) سیر اعلام النبلاء (ج۱۰ص ۶۱۴)۔

(۳۰) الثقات لابن حبان (ج۹ص ۳۶۲)۔

(۳۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۰ص ۶۱۳، ۶۱۴)۔

(۳۲) تہذیب الکمال (ج ۲۴ص ۲۵۵)۔

(۳۳) وفیات الأعیان لابن خلکان (ج۴ص ۱۲۸) وتہذیب الکمال (ج۲۴ ص ۲۵۶)۔

تھے۔ (۳۴)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں "أحد الأعلام، والأئمة الأثبات، ثقة حجة بلانزاع" (۳۵)

حافظ ذہبیؒ ہی کا قول ہے "ماھو بدون مالک ولاسفیان" (٣٦)

یحیی بن معینؒ فرماتے تھے کہ امام لیث بن سعد شیوخ اور ان سے احادیث لینے میں تساہل سے کام لیتے تھے۔ (۳۷) لیکن حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں "وماتساهل فيه الليث فهو دليل على الجواز؛ لأنه قدوة" (٣٨)

یعنی امام لیثؒ نے جہاں کہیں تساہل سے کام لیا ہے وہ جواز کی دلیل ہے کیونکہ وہ مقتدا ہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں "هو أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به" (٣٩) یعنی وہ امام مالکؒ سے بھی بڑھ کر فقیہ ہیں لیکن ان کے شاگردوں نے ان کے علم کو مدوّن کرکے نہیں پھیلایا اور امام مالکؒ کا علم ان کے شاگردوں کے ذریعہ پھیل گیا۔

امام لیث بن سعدؒ کے بارے میں متعدد تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ یہ حنفی تھے، چنانچہ قاضی ابن خلّکان لکھتے ہیں "ورأيت في بعض المجاميع أن الليث كان حنفي المذهب" (۴۰) قاضی زکریا انصاریؒ نے شرح بخاری میں اس پر جزم کیا ہے (۴۱) حافظ ابن ابی العوامؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے کہ وہ امام اعظمؒ کے تلمیذ تھے، اکثر امام صاحب کی خبر سنتے کہ حج کے لیے آرہے ہیں تو یہ بھی حج کے لیے مکّہ معظمہ پہنچتے اور امام صاحب سے مختلف ابواب کے مسائل دریافت کرتے تھے اور امام صاحب کی اصابتِ رائے اور سرعتِ جواب پر حیرت واستعجاب کیا کرتے تھے۔ (۴۲)

امام لیث بن سعدؒ نے ۱۷۵ھ میں مصر ہی میں وفات پائی۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃً۔

عُقَیل

عُقَیل ــ بالتصغیر ــ بن خالد بن عَقِیل ــ بالتکبیر ــ ثقہ اور ثبت رواۃ میں سے ہیں (۴۴) زہریؒ سے روایت کرنے والے مضبوط ترین راویوں میں سے ہیں۔ (۴۵) مصر میں ۱۴۴ھ میں وفات پائی۔ (۴۶)

---

(۳۴) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۳۶-۱۶۳)۔ (۳۵) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۴۲۳)۔ (۳۶) حوالۂ بالا۔

(۳۷) حوالۂ بالا۔ (۳۸) حوالۂ بالا۔

(۳۹) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۲۲۴)۔ (۴۰) وفیات الأعیان (ج ۴ ص ۱۲۷)۔

(۴۱) مقدمۂ نصب الرایہ (ص ۴۰)۔ (۴۲) مقدمۂ انوار الباری (ج ۱ ص ۲۱۲)۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۷)۔ (۴۴) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۳۹۶)

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۴۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۷)۔

ابن شہاب

ان کا مکمل نام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب بن عبداللہ بن الحارث بن زُہرہ بن کلاب بن مُرّہ بن کعب بن لؤی الزہری المدنی ہے۔ (۴۷) ابن شہاب زُہری کے نام سے مشہور ہیں زیادہ تر اسی نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔

صغارِ تابعین میں ان کا شمار ہے، صغارِ صحابہ اور کبارِ تابعین سے علم کی تحصیل کی۔ (۴۸)

ان کے فضائل بیشمار ہیں، ۵۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۴ھ میں وفات پائی۔ (۴۹) رحمہ اللہ تعالی۔

حضرت عروہ بن الزبیرؓ اور حضرت عائشہؓ کے مختصر حالات پیچھے گذر چکے۔

روایتِ باب مرسل ہے یا متصل ؟

یہ حدیث بظاہر مرسل معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ حضرت عائشہؓ کی ولادت سے بھی پہلے کا واقعہ ہے، گویا انھوں نے یہ واقعہ کسی صحابی سے سن کر نقل کیا ہے۔ اس صورت میں یہ روایت مرسلِ صحابی کہلائیگی، اور مرسلِ صحابی کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں کہ وہ جمہور کے نزدیک موصول کے حکم میں ہے۔

پھر یہاں ایک احتمال یہ بھی ہے (جو اقرب بھی ہے) کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ نے براہِ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو، اس صورت میں یہ روایت متصل کہلائیگی۔ (۵۰)

أول مابدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة يعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سب سے پہلے وحی کا آغاز رؤیائے صالحہ سے ہوا۔

"من الوحی" میں "من" یا تو تبعیضیہ ہے یا بیانیہ۔ اگر تبعیضیہ ہو تو معنی ہونگے "أول مابدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقسام الوحي" اس صورت میں خواب وحی کی اقسام میں ہوگا۔

اور اگر بیانیہ ہو تو معنی ہونگے وحی کی ابتدا خواب سے ہوئی، گویا خواب کا وحی ہونا لازم نہیں۔ قزاز

---

(۴۷) تذکرۃ الحفاظ (ج۱ ص۱۰۸) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۴۷ و ۴۸)۔

(۴۸) تذکرۃ الحفاظ (ج۱ ص۱۰۸)۔

(۴۹) ان کے حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۲ ص ۳۸۸ و ۳۸۹) وتہذیب الاسماء واللغات (ج۱ ص ۹۰- ۹۲) وسیر اعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۲۶) وتہذیب الکمال (ج۲۶ ص ۴۱۹- ۴۴۳)۔

(۵۰) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۴۷)۔

رحمہ اللہ نے بیانیہ کو راجح قرار دیا ہے۔ (۵۱) جبکہ جمہور کے نزدیک انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے۔ (۵۲)

ابتدائے وحی ابن اسحاق وغیرہ معتمد مؤرخین کے قول کے مطابق چالیسویں سال میں ہوئی، مہینہ ربیع الاول کا تھا، حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول غارِ حرا میں رمضان میں ہوا، ربیع الاول سے رمضان تک چھ مہینے ہوتے ہیں، گویا خوابوں کا سلسلہ شروع نبوّت سے چھ مہینے تک چلا (۵۳)، خوابوں کے ذریعہ دراصل آپ کو مانوس کرنا مقصود تھا، حضرت علقمہ بن قیس سے مروی ہے "إن أول ما یؤتی بہ الأنبیاء فی المنام حتی تہدأ قلوبہم ثم ینزل الوحی بعدُ۔" (۵۴)

صرف خواب ہی نہیں بلکہ نبوّت سے پہلے نبوّت کی ذمہ داری سنبھالنے کے لیے آپ کو تیار کرنے کی غرض سے دیگر مبشّرات بھی پیش آتے رہے چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ آپ جب راستہ پر چلتے تو سلام کی آواز سنائی دیتی، آپ پیچھے اور دائیں بائیں متوجہ ہوکر دیکھتے تو سوائے درخت اور پتھروں کے اور کچھ نہ ہوتا (۵۵)

اسی طرح خود آپ نے فرمایا "إنی لأعرف حجراً بمکۃ کان یسلّم علیّ قبل أن أُبعَثَ، إنی لأعرفہ الآن" (۵٦)

خلاصہ یہ ہے کہ باقاعدہ نزولِ وحی سے پہلے وحی کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کے لیے تمہیداً اچھے اور سچے خواب دکھائے گئے، اور اسی طرح شجر وحجر سے آپ کی رسالت کا اقرار کرایا گیا۔

الرؤیا الصالحۃ

بخاری شریف ہی کی کتاب التفسیر کے بعض طرق میں اور اسی طرح کتاب التعبیر میں "الرؤیا" کی

---

(۵۱) فتح الباری (ج۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

(۵۲) کماروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: "رؤیا الأنبیاء وحی" رواہ الطبرانی۔ کذافی مجمع الزوائد للہیثمی (ج۷ ص ۱۷٦) کتاب التعبیر، باب فیمار آہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المنام۔ وروی ابن أبی حاتم عنہ مرفوعاً أیضاً بلفظ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: رؤیا الأنبیاء فی المنام وحیٌ" کذافی تفسیر ابن کثیر رحمہ اللہ (ج۴ ص ۱۵)۔

(۵۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۲۷)۔

(۵۴) الخصائص الکبریٰ للسیوطی (ج۱ ص ۹۳) باب ماوقع عند المبعث من المعجزات والخصوصیات۔

(۵۵) دلائل النبوۃ للبیہقی (ج۲ ص ۱۴٦) باب مبتدأ البعث والتنزیل وما ظہر عند ذلک من تسلیم الحجر والشجر وتصدیق ورقۃ بن نوفل إیاہ۔ نیز دیکھیے سیرۃ ابن ہشام مع الروض الأنف (ج۱ ص ۱۵۲)۔

(۵٦) صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب فضل نسب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتسلیم الحجر علیہ قبل النبوۃ۔

صفت "الصالحة" کی بجائے "الصادقة" وارد ہے۔ گویا آپ کے خوابوں کی تین صفات تھیں: ایک صالحہ، دوسری صادقہ اور تیسری صفت واضحہ، جو "فکان لایری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح" سے سمجھ میں آتی ہے۔

واضحہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو خواب نظر آتے تھے ان میں کوئی پیچیدگی نہیں ہوتی تھی، ان کی تعبیر متعین کرنے میں کوئی دشواری نہیں پیش آتی تھی وہ اپنے مدّعا اور مفہوم پر بالکل واضح طور پر دلالت کرتے تھے۔ (۵۷)

اور "صالحہ" کے معنی ہیں خوش کن اور مسرت انگیز، اور "صادقہ" سچے خواب کو کہتے ہیں۔

پھر "صالحہ" اور "صادقہ" کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام کے اعتبار سے آخرت میں تو وہ مساوی ہیں، ان کا ہر خواب صالح اور ہر خواب صادق ہے لیکن دنیا کے اعتبار سے "صادقہ" — "صالحہ" سے اعم ہے۔ انبیاء کے تمام خواب صادق ہوتے تھے۔ لیکن ہر خواب صالح نہیں ہوتا تھا بلکہ بعض خواب غیر صالح ہوتے تھے، چنانچہ غزوۂ اُحد کے موقعہ پر آپ نے خواب دیکھا کہ آپ نے تلوار لی، اُس کو حرکت دی تو کئی جگہ سے وہ ٹوٹ گئی۔ (۵۸) اور اسی طرح آپ نے خواب میں دیکھا کہ گائے ذبح کی جارہی ہے (۵۹) آپ نے تلوار کے ٹوٹنے کی بعض مسلمانوں کی شہادت سے تعبیر دی، اسی طرح گائے کے ذبح ہونے کی بھی صحابہؓ کی شہادت سے تعبیر دی گئی، اب ظاہر ہے کہ ہزیمت اور صحابہ کا قتل ہوجانا کوئی مسرّت انگیز چیز نہیں ہے لیکن خواب صحیح اور صادق تھا۔ (۶۰)

پھر انبیاء کے علاوہ دوسرے لوگوں کے حق میں صالحہ اور صادقہ میں عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہوگی اگر صادقہ کی تفسیر "مالا یحتاج إلی تعبیر" سے کریں، یعنی بعض خواب صالح ہونگے اور محتاجِ تعبیر بھی ہونگے، اور بعض خواب صالح ہونگے لیکن محتاجِ تعبیر نہیں ہونگے اور بعض ایسے خواب ہونگے جو صالح نہیں ہونگے اور محتاجِ تعبیر ہونگے۔ یا محتاجِ تعبیر نہیں ہونگے یعنی صادق تو ہونگے لیکن صالح نہیں ہونگے یہ دوسرا مادۂ افتراق ہوگا اور ایک مادۂ افتراق پہلی صورت میں تھا۔

لیکن اگر "صادقہ" کی تفسیر "مالیس بأضغاث أحلام" سے کریں تو ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، اور رؤیائے صالحہ کو خاص اور رؤیائے صادقہ کو عام قرار دینگے گویا ہر رؤیائے صالحہ کا صادقہ یعنی غیر اضغاث احلام ہونا ضروری ہوگا لیکن ہر رؤیائے صادقہ یعنی غیر اضغاثِ احلام کا صالحہ یعنی مسرّت

---

(۵۷) فضل الباری (ج۱ ص ۱۶۲)۔

(۵۸) دیکھیے صحیح بخاری کتاب المغازی، باب من قتل من المسلمین یوم أحد، رقم (۴۰۸۱)۔

(۵۹) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التعبیر، باب إذا رأی بقرا تنحر، رقم (۷۰۳۵)۔

(۶۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵) کتاب التعبیر، باب أول مابدیٔ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرؤیا الصالحة۔

انگیز ہونا ضروری نہیں۔ (٦١)

ہماری اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ "صادقہ" کے معنی سچے خواب کے ہیں لیکن اس کی تفسیر مختلف کی گئی ہے۔

ایک تفسیر اس کی یہ ہے کہ "مالا یحتاج إلى تعبیر"۔

دوسری تفسیر ہے "مالیس بأضغاث أحلام"۔ واللہ أعلم۔

مومن کا خواب نبوت میں سے ایک جزء ہے

بہرحال حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا خوابوں سے ہوئی، اور امام بیہقی نے تصریح کی ہے کہ ایسے خوابوں کی مدت چھ مہینے تھی۔ (٦٢) چونکہ ان چھ مہینوں کی نسبت بقیہ مدتِ وحی یعنی تیئیس سال کی مدت کے مقابلہ میں چھیالیسویں حصہ کی ہے اس لیے حدیث میں آتا ہے:

"رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوّة" (٦٣)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نبوت منقطع ہوچکی تو مؤمن کے رؤیا کو نبوت کا جزء کیونکر قرار دیا گیا، کیا یہ ختمِ نبوّت کے مسلّمہ عقیدہ کے خلاف نہیں؟

اس کا سادہ اور بے غبار جواب یہ ہے کہ کسی جزء کا وجود کُل کے وجود کو مستلزم نہیں ہوتا، دیکھیے ایمان کی ستّر سے زیادہ شاخیں ہیں لیکن کسی ایک شعبہ کے پائے جانے سے ایمان متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ بنیاد نہ پائی جائے اور ضروریات دین کو نہ مانے۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھیے کہ "نبوّت" محض ایک جزء کا نام نہیں بلکہ مجموعۂ اجزائے نبوت کا نام ہے، اور مجموعۂ اجزائے نبوت کے وجود کا سلسلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوگیا، کسی مصلحت کی بنا پر اس کے کسی ایک جزء یا چند اجزاء کے وجود سے نبوت کا وجود لازم نہیں آتا۔ (٦٤)

---

(٦١) حوالۂ بالا۔

(٦٢) فتح الباری (ج ١ ص ٢٧)۔

(٦٣) صحیح بخاری، کتاب التعبیر، باب الرؤیا الصالحة جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة۔ رقم (٦٩٨٧) و (٦٩٨٨)۔

(٦٤) فتح الباری (ج ١٢ ص ٣٧٥) کتاب التعبیر، باب المبشرات۔ مزید جوابات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ١٢ ص ٣٦٣) کتاب التعبیر، باب رؤیا الصالحین۔

"رؤیاالمؤمن" والی حدیث میں
مختلف روایات کا تعارض اور اس کا دفعیہ

ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ "رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة" والی روایت میں تقریباً دس بلکہ پندرہ قسم کے الفاظ مروی ہیں، چنانچہ حافظؒ نے جو اقوال نقل کیے ان کے مطابق اس حدیث میں ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۷۰، ۷۲، اور ۷۶ تک کے اعداد ملتے ہیں۔ (۱) ان مختلف اعداد کے درمیان تطبیق کیسے دی جائے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام روایات میں سب سے محفوظ روایت "ستةوأربعین" والی روایت ہے اور اس کے قریب "سبعین" والی روایت ہے۔ بقیہ تمام روایات تصرفات رواۃ سے ہیں۔ (۲) اس صورت میں چھیالیس کی روایت صدیقین کے رؤیا پر محمول ہوگی اور "سبعین" کی روایت عام مؤمنین کے رؤیا پر.... اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ اصل تو چھیالیس کی روایت ہے اور "سبعین" کی روایت تحدید کے لیے نہیں، بلکہ تکثیر کے لیے ہے، کیونکہ اہلِ عرب تکثیر کے لیے اکثر "سبعین" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ (۳)

"رؤیاالأنبیاءوحی" پر
اشکال اور اس کا جواب

پھر جمہور علماء کے نزدیک انبیائے کرام کے رؤیا کو جو وحی قرار دیا گیا ہے اس پر اشکال وارد کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں دیکھا تھا کہ اپنے بیٹے کو ذبح کررہے ہیں، اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام فوراً بلا تامل حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو ذبح کر ڈالتے۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اپنے بیٹے سے مشورہ کیا ان سے رائے پوچھی: "یٰبُنَیَّ اِنِّیۡۤ اَرٰی فِی الۡمَنَامِ اَنِّیۡۤ اَذۡبَحُکَ فَانۡظُرۡ مَاذَا تَرٰی" (۴) یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت اسمٰعیل علیہ السلام سے فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ تمھیں ذبح کررہا ہوں، اب بتاؤ تمھاری کیا رائے ہے؟

---

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۲ و ۳۶۳) کتاب التعبیر، باب رؤیا الصالحین۔

(۲) قالہ ابن بطال، کذا فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۵)۔

(۳) ان توجیہات کے علاوہ اور بہت ساری توجیہات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۵-۳۶۸)۔

(۴) سورۃ صافات / ۱۰۲۔

اس کا جواب علماء نے یہ دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنے بیٹے سے سوال اس وجہ سے نہیں تھا کہ اگر وہ راضی ہونگے تو عمل کریں گے اور راضی نہ ہوں تو عمل نہیں کریں گے بلکہ سوال سے مقصود بیٹے کا امتحان تھا کہ یہ کیا جواب دیتے ہیں تاکہ ان کی اطاعت اور صبر کو دیکھ کر خوشی ہو۔ (۵) یہی وجہ ہے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام نے جواب دیتے ہوئے اپنے والدِ ماجد کے خواب کو "امر" سے تعبیر کیا اور فرمایا "يَاأَبَتِ افْعَلْ مَاتُؤْمَرُ" (٦) یعنی ابا جان! آپ کو جس چیز کا "حکم" دیا جارہا ہے اس کو کر گذریے۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا طرز ہمیشہ یہ رہا ہے کہ وہ احکام الٰہی کی اطاعت کے لیے تو ہر وقت تیار رہتے ہیں لیکن اطاعت کے لیے ہمیشہ وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جو حکمت اور حتی المقدور سہولت پر مبنی ہو، اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام پہلے سے کچھ کہے بغیر بیٹے کو ذبح کرنے لگتے تو یہ دونوں کے لیے مشکل کا سبب ہوتا، اب یہ بات آپ نے مشورہ کے انداز میں بیٹے سے اس لیے ذکر کی کہ بیٹے کو پہلے سے اللہ کا یہ حکم معلوم ہوجائے گا تو وہ ذبح ہونے کی اذیت سہنے کے لیے پہلے سے تیار ہوسکے گا، نیز اگر بیٹے کے دل میں کچھ تذبذب ہوا بھی، تو اُسے سمجھایا جاسکے گا۔ (۷)

یہاں یہ بھی اشکال کیا گیا ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تبارک وتعالی نے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کا حکم دیا تھا تو ذبح وقوع میں کیوں نہیں آیا؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس پر عمل کیوں نہیں کیا۔

اس کے جواب میں شیخ اکبرؒ نے تو ایک بہت ہی کمزور بات فرمادی، انھوں نے فرمایا کہ دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب کی تعبیر سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے، تعبیر یہ نہیں تھی کہ اسمٰعیل کو ذبح کیا جائے بلکہ اس کی صحیح تعبیر ذبحِ کبش تھی۔ (۸) چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ خواب میں ظاہراً کچھ دکھایا جاتا ہے لیکن اس کی تعبیر کچھ اور ہوتی ہے، مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب دیکھا کہ دودھ پی رہے ہیں، بظاہر تو اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ بس آپ کو اللہ تعالی نے نوازا اور اپنی ایک نعمت عطا فرمائی اور آپ نے اسے نوش فرمایا۔ لیکن خود آپ نے فرمایا کہ اس کی تعبیر علم ہے۔ (۹)

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قمیص کی تعبیر دین سے بیان کی۔ (۱۰)

---

(۵) تفسیر قرطبی (ج ۱۵ ص ۱۰۲)۔

(٦) سورۂ صافات / ۱۰۲۔

(۷) معارف القرآن از مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ روحہ (ج ۷ ص ۴۵۸ و ۴۵۹)۔

(۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التعبیر، باب اللبن۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التعبیر، باب القمیص فی المنام۔ وباب جر القمیص فی المنام۔

اسی طرح قرآن مجید میں "سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ" اور "سَبْعِ بَقَرَاتٍ عِجَافٍ" کا ذکر موجود ہے اور اس سے سات سال خوشحالی اور سات سال خشک سالی کے مراد ہیں۔ (۱۱)

شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے "أَنِّي أَذْبَحُكَ" خواب میں دیکھا تھا اور وہ اس کے ظاہری معنی یعنی ذبحِ اسمٰعیل سمجھے حالانکہ یہ معنی مراد ہی نہیں تھے بلکہ اس کی تعبیر ذبحِ کبش تھی اور ذبحِ کبش واقع ہوا۔ جب حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو ذبح کرنا مراد ہی نہیں تو یہ سوال ہی غلط ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیٹے کو ذبح کیوں نہیں کیا؟

لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا شیخ اکبرؒ کا یہ جواب درست نہیں کیونکہ اس میں ایک اولوالعزم پیغمبر کی طرف بلاوجہ غلط فہمی کی نسبت کرنی پڑتی ہے کہ انھوں نے خواب کا مطلب صحیح نہیں سمجھا۔ یہ صحیح ہے کہ پیغمبر سے اجتہادی خطا ہوسکتی ہے لیکن کسی امر کو اجتہادی خطا پر اس وقت محمول کریں گے جب مجبوری ہو اور کوئی صحیح توجیہ ممکن نہ ہو۔ جبکہ یہاں کوئی ایسی مجبوری نہیں۔

اس کے علاوہ قرآن کریم کا سیاق وسباق اس جواب کی تردید کرتا ہے، قرآن مجید میں ہے "قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا" اے ابراہیم! تم نے خواب کو سچا کر دکھلایا، ابراہیم علیہ السلام نے یہی تو کیا تھا کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے تھے اور ان کو ذبح کرنے کا عمل شروع کردیا تھا، اسی کو تو قرآن کہتا ہے "قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا" اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعبیر غلط لی تھی تو پھر "قدصدقت الرؤیا" کہنے کا کیا مطلب؟

اسی طرح قرآن کہتا ہے "وَفَدَيْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ" کہ ہم نے اسمٰعیل علیہ السلام کے عوض میں ایک بڑا ذبیحہ (یعنی کبش) دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل تو حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے متعلق خواب میں دکھایا گیا تھا اور پھر اللہ تعالی نے اپنی رحمت سے اسمٰعیل علیہ السلام کی جگہ وہ کبش بھیج دیا، اگر یہاں تعبیر کبش ہی کی تھی تو پھر "وَفَدَيْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ" کے کیا معنی رہ جائیں گے؟

پھر قرآن یہ بھی کہتا ہے "إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِينُ" یعنی یہ درحقیقت بڑا امتحان تھا۔ اب بھلا بتلایئے! ذبحِ اسمٰعیل کو "البلاء المبین" کہا جائے گا یا ذبح کبش کو؟ بلکہ ذبحِ کبش پر تو "البلاء المبین" کا اطلاق ہی درست نہیں۔

لہذا واقعہ میں وارد ان تمام نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب کی تعبیر میں کوئی غلط فہمی نہیں ہوئی اور شیخ اکبرؒ کا یہ جواب درست نہیں ہے۔

---

(۱۱) دیکھیے تفسیرِ قرطبی (ج ۹ ص ۲۰۲ و ۲۰۳)۔

حضرت کشمیریؒ کا جواب

مذکورہ اشکال کا ایک جواب حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے انھوں نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جتنا خواب دیکھا تھا اس پر پورا عمل کیا ہے، انھوں نے خواب میں یہ نہیں دیکھا تھا کہ وہ بیٹے کو ذبح کرچکے ہیں بلکہ اتنا دیکھا تھا کہ ذبح کررہے ہیں، اسی قدر انھوں نے عمل کیا چنانچہ چھری لی، اسے تیز کیا، بیٹے کو لٹایا اور پھر چھری چلائی یہ سارا عمل "أَنِّي أَذْبَحُكَ" پر عمل ہی تو تھا۔ لہذا اس کے بعد یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب پر عمل کیوں نہیں کیا؟ (۱۲)

حافظ ابن القیمؒ کا جواب

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالی نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ذبح اسمٰعیل کا جو خواب دیکھا تھا وہ تو بمصلحتِ خداوندی قبل العمل ہی منسوخ ہوگیا۔ (۱۳) اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر معراج کے موقعہ پر پچاس نمازیں فرض کی گئی تھیں، لیکن پچاس پر عمل کی ایک دفعہ بھی نوبت نہیں آئی۔ (۱۴)

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے انسانوں کے اندر اپنی پہلی اولاد کی محبت فطری طور پر ودیعت فرمائی ہے، چنانچہ پہلی اولاد سے محبت دوسری کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہے، ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالی سے اولاد کی درخواست کی تو اللہ تعالی نے ان کی درخواست منظور فرمائی اور اولاد سے نوازا، ابراہیم علیہ السلام جو خلیل اللہ تھے ان کے دل میں بیٹے کی محبت داخل ہوئی، اللہ تعالی کی یہ مرضی ہوئی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دل سے غیر کی محبت نکال دی جائے، چنانچہ اپنے محبوب بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا، جب انھوں نے ذبح کا اِقدام کرلیا تو ثابت ہوگیا کہ ان کے دل میں اللہ کی محبت بیٹے کی محبت سے بڑھ کر ہے، اللہ کی محبت کے ساتھ اور کسی کی محبت شریک نہیں ہے تو اب ذبح کرنے کی مصلحت باقی نہ رہی، چونکہ مقصود قبل العمل ہی حاصل ہوگیا تھا اس لیے حکم منسوخ ہوگیا۔ (۱۵)

---

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج۱ ص ۲۲)۔

(۱۳) دیکھیے زادالمعاد فی هدی خیر العباد (ج۱ ص ۷۴ و ۷۵) فصل فی نسبه صلی الله علیه وسلم، بحث فی أن الذبیح إسماعیل لا إسحاق۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب بنیان الکعبة، باب المعراج۔

(۱۵) زادالمعاد (ج۱ ص ۷۴ و ۷۵)۔

الرؤيا الصالحة فی النوم.

یہاں "فی النوم" کی قید لگائی ہے، بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ خواب تو نیند کی حالت میں ہی دکھائی دیتے ہیں پھر "فی النوم" کی قید کیوں لگائی گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "رؤیا" کا اطلاق جس طرح "رویائے حُلمی" یعنی خواب پر ہوتا ہے اسی طرح "رؤیتِ بصریہ" پر بھی ہوتا ہے۔ (۱۶) کہ حالتِ یقظہ میں اگر کوئی امرِ خارق للعادۃ نظر آئے تو اس پر بھی "رؤیا" کا اطلاق ہوتا ہے۔

چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ" (۱۷) اس میں رؤیائے عین مراد ہے، یعنی واقعہ معراج میں آپ کو رویت عینیہ حاصل ہوئی کما روی عن سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہ: "ھی رؤیا عین أُرِیَھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ أُسریَ بہ" (۱۸)

دونوں "رؤیا" میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح رؤیائے منامی کا علم صرف رائی یعنی خواب دیکھنے والے کو ہوتا ہے اور کسی کو نہیں ہوتا، اسی طرح حالتِ بیداری میں جو خارق للعادہ امر پیش آتا ہے اس کا علم بھی صرف دیکھنے والے کو ہوتا ہے اس لیے وہاں بھی "رؤیا" کا اطلاق کردیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ چونکہ "رؤیا" کا لفظ مشترک طور پر مستعمل ہے اس لیے حدیثِ باب میں "رؤیائے منامی" کی تخصیص کے لیے "فی النوم" کی قید لگادی گئی ہے۔ (۱۹)

فکان لایری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح:

یعنی آپ جو بھی خواب دیکھتے اس کی تعبیر صبح کی روشنی کی طرح ظاہر ہوجاتی۔

اکثر شُرّاح نے "مثل فلق الصبح" کو حال قرار دیا ہے لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ "مثل فلق الصبح" مصدرِ محذوف کی صفت ہے، اور وہ مصدر مفعولِ مطلق ہے، تقدیرِ عبارت یہ ہوگی: "إلّا جاءت مجیئاً مثل فلق الصبح۔" (۲۰)

---

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۶) وإرشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۱۷) سورۃ الإسراء/۶۰۔

(۱۸) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۸۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ الإسراء، باب قولہ "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ"۔

(۱۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۶) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۶)۔

"فلق" لغت میں چیرنے اور پھاڑنے کو کہتے ہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے "إِنَّ اللّٰهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ" (۲۱) یعنی بیشک اللہ تعالیٰ دانہ اور گٹھلیوں کو پھاڑنے والے ہیں۔

"فلق الصبح" سپیدۂ سحر یا صبح کی روشنی کو کہتے ہیں اور اس سے کسی امرِ بیّن کو تشبیہ دی جاتی ہے۔

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خوابوں کو "فلق الصبح" کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خواب بالکل واضح ہوتے تھے ان میں کسی قسم کی کوئی پیچیدگی نہیں ہوتی تھی۔

یہاں خصوصی طور پر "فلق الصبح" کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی کیونکہ اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جیسے دنیا کے سورج کے طلوع سے پہلے صبح صادق طلوع ہوتی ہے اسی طرح اس روحانی سورج کے طلوع سے پہلے ان رؤیائے صالحہ، صادقہ اور واضحہ کی شکل میں نور کی صبح صادق طلوع ہوئی۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جب کوئی گاڑی اسٹیشن سے گذرتی ہے، اس کو وہاں ٹھہرنا بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اس کے لیے جھنڈی، گھنٹی اور سگنل وغیرہ ساری چیزوں کا اہتمام ہوتا ہے۔ اسی طرح سورج کے طلوع ہونے سے پہلے رات کو چمکنے والے ستارے غروب ہوجاتے ہیں، سورج کے طلوع ہونے سے پہلے رات کی تاریکی چھٹنے لگتی ہے، سورج کے طلوع ہونے سے پہلے صبح صادق کا نور طلوع ہوتا ہے۔

یہاں بھی دیکھیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوّت کا سورج طلوع ہونے والا تھا کہ شجر و حجر آپ کو سلام کررہے ہیں۔ (۲۲) روشنی دکھائی دے رہی ہے (۲۳) اور سچے خواب نظر آرہے ہیں، یہ سارا اہتمام اور یہ سارا انتظام کیوں ہورہا ہے اس لیے کہ شمسِ نبوت کے طلوع کا وقت قریب آرہا ہے۔

آپ نے قرآن کریم میں پڑھا ہے کہ آپ کو "سراج منیر" فرمایا گیا ہے۔ (۲۴) اس کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح سورج افقِ سماء سے طلوع ہوتا ہے، پھر عالم کو روشن اور منور کرتا ہے، اس سے پورا عالم مستفید ہوتا ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سراجِ منیر بن کر فاران کے افق سے طلوع ہوئے، جس سے پوری کائنات نے روشنی حاصل کی، جہالت کی تاریکیاں چھٹیں، علم و فضل کی روشنیاں پھیلیں، اور آپ کے نور سے ہر شخص نے اپنی اپنی صلاحیت اور ظرف کے مطابق کسبِ فیض کیا۔

ابن ابی جمرہؒ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رویائے مبارکہ کو فلقِ صبح کے ساتھ تشبیہ

---

(۲۱) سورۃ الانعام / ۹۵۔

(۲۲) فتح الباری (ج۱ ص ۲۳)۔

(۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۲۳)۔

(۲۴) قال اللہ تعالیٰ: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيرًا ۙ وَّدَاعِيًا إِلَى اللّٰهِ بِإِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا" سورۃ الأحزاب / ۴۵ و ۴۶۔

دی گئی ہے، کسی اور چیز کے ساتھ نہیں، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شمسِ نبوت کے انوار کی ابتدا رؤیائے صالحہ سے ہوئی ان انوار میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ شمسِ نبوت پوری طرح چمک اٹھا، جیسے صبح صادق کا نور ظاہر ہوکر پھیلتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ سورج طلوع ہوجاتا ہے، اب جس کا باطن نورانی ہوگا وہ تصدیق میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی طرح ہوگا اور جس کا باطن ظلمانی ہوگا وہ تکذیب میں ابوجہل کی طرح چمگادڑ ہوگا کہ اس نور کو نہیں دیکھ پائے گا، پھر باقی لوگ ان دونوں درجوں کے درمیان ہونگے اور اپنے اپنے ظرف کے مطابق نور سے کسبِ فیض کریں گے۔ (۲۵)

ثم حُبِّبَ الیہ الخلاء.

یعنی پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خلوت نشینی محبوب ہوگئی۔

یہاں "حُبِّبَ" کا صیغہ مجہول لایا گیا ہے ظاہر یہ ہے کہ اس محبت کا منشا اللہ تعالیٰ کا آپ کے دل میں القاء کرنا ہے تو چونکہ اس محبت کا کوئی سبب ظاہری نہیں تھا، انسانی تقاضوں میں سے کوئی تقاضا نہیں تھا بلکہ روحانی تقاضا اور باطنی سبب تھا اس لیے اس کا فاعل ظاہر نہیں کیا گیا۔

خلوت کے فوائد

پھر خلوت بہت سے فوائد پر مشتمل ہوتی ہے:۔

ایک فائدہ تو اس میں یہ ہے کہ آدمی فارغ القلب ہوجاتا ہے۔

دوسرے ذکر میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔

تیسرے بہت سے منکرات سے بچاؤ ہوتا ہے۔

چوتھے تنہائی میں بیٹھنے سے قلب میں خشوع پیدا ہوتا ہے، آدمی جب تنہا ہوتا ہے تو اس کو اپنی پوری حقیقت نظر آتی ہے اور اپنی بے چارگی اور کم مائگی کا استحضار ہوتا ہے۔

پانچواں فائدہ یہ ہے کہ مالوفات ومرغوباتِ بشریہ سے انقطاع ہوجاتا ہے۔

خلوت کی محبوبیت کی وجہ

ان تمام فوائد کے پیش نظر کہ طبیعت میں سکون ہو، غوروفکر اور تدبر میں سہولت ہو، دنیا اور علائقِ دنیا سے لاتعلقی ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں خلوت نشینی کی محبت پیدا کی گئی۔

---

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرؤیا الصالحۃ۔

ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ چونکہ آپ نبوت اور وحی سے مشرف ہونے والے تھے ، اور وحی مکمل یکسوئی اور جمعِ خاطر چاہتی ہے اس لیے آپ کے دل میں خلوت کی محبت پیدا کی گئی تاکہ وحی کے ساتھ مناسبت قائم ہو، کیونکہ خلوت سے یکسوئی مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے ۔

وكان يخلو بغار حراء.

حراء مکہ مکرمہ میں ایک مشہور پہاڑ ہے جس کو آج کل "جبل النور" کہتے ہیں۔

حراء کے تلفظ میں مختلف لغات منقول ہیں ان میں سے سب سے اصح اور افصح بکسر الحاء وتخفيف الراء المفتوحة وبالألف الممدودة ہے ۔ (۲۶)

خلوت کے لیے غارِ حراء کے انتخاب کی وجہ

رہا یہ سوال کہ خلوت کے لیے آپ نے غارِ حرا کا انتخاب کیوں فرمایا؟

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ بظاہر اس خلوت کا ماخذ بقایائے شرائعِ ابراہیم ہیں، مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے بعض احکام اپنی اصل صورت پر محفوظ رہ گئے تھے ان ہی میں سے خلوت نشینی بھی تھی، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لیے خلوت اختیار کی تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے آپ کے دادا غارِ حرا میں خلوت کرتے تھے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دور آیا تو آپ نے اپنے دادا کی جگہ لی اور وہاں خلوت کرنے لگے ، آپ کے اعمام اور قبیلہ والوں نے آپ سے کوئی تعرض نہیں کیا اس لیے کہ سب کے دل میں آپ کی قدر و منزلت تھی۔ (۲۷)

ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ نے خلوت کے لیے غارِ حرا کا اس لیے انتخاب فرمایا کیونکہ وہاں سے بیت اللہ شریف سامنے نظر آتا ہے ، تو وہاں بیٹھ کر تین عبادتیں حاصل ہوتی ہیں ایک خلوت، دوسرے تعبّد اور تیسرے بیت اللہ شریف کی زیارت۔ (۲۸)

خلاصہ یہ کہ چونکہ خلوت نشینی انبیائے سابقین اور پھر آپ کے دادا کے معمولات میں سے تھی پھر غارِ حرا کا محلِ وقوع ایسا تھا کہ نہ بہت قریب کہ آبادی اور اس کی گہما گہمی کی وجہ سے تشویش ہو اور نہ بہت دور کہ وہاں پہنچنا متعذر یا مشکل ہو پھر خلوت کے دیگر فوائد کے علاوہ وہاں آپ آرام سے عبادت کے ساتھ

---

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۸ و ۴۹)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵۵) كتاب التعبير ،باب أول مابدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة۔

(۲۸) حوالۂ بالا۔

ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت بھی کرسکتے تھے اس لیے آپ نے اُس غار کا انتخاب فرمایا۔ واللہ اعلم۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کس زمانہ میں خلوت کرتے تھے؟

پھر آپ کی یہ خلوت ابن اسحاقؒ کی تصریح کے مطابق رمضان شریف میں ہوتی تھی۔ (۲۹) مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے "جاورت بحراء شهراً" (۳۰)

جوار اور اعتکاف میں فرق

علامہ سہیلیؒ نے حافظ ابن عبدالبرؒ سے نقل کیا ہے کہ "جوار" اور "اعتکاف" دونوں ہم معنی ہیں البتہ "اعتکاف" مسجد میں ہوتا ہے اور "جوار" غیر مسجد میں، یہی وجہ ہے کہ یہاں "جوار" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حراء اگرچہ جبالِ حرم میں سے ہے لیکن وہ مسجد سے خارج ہے۔ (۳۱)

فیتحنّث فیہ وھو التعبد.....

"حنث" کے معنی گناہ اور نافرمانی کے آتے ہیں، اور باب تفعّل کا ایک خاصہ ہے سلبِ ماخذ، گویا "تحنّث" کے معنی ہوئے ازالۂ حنث کے۔ چونکہ ازالۂ حنث یا گناہ کا نہ کرنا ایک اعتبار سے طاعت اور عبادت میں داخل ہے، اس لیے "تحنّث" کی لازمی تفسیر "تعبّد" سے کردی گئی۔

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ تحنّث کی تفسیر تعبّد سے کی گئی ہے کیونکہ عبادت کے ذریعہ حنث کو دور کیا جاتا ہے، اور فرمایا کہ اسی طرح سلبِ ماخذ کی خاصیت "تحنّث" کے علاوہ "تحوّب" اور "تاثّم" میں بھی ہے نیز بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ کلامِ عرب میں باب تفعّل میں سلبِ ماخذ کی خاصیت ان تین کلمات کے سوا اور کسی میں نہیں ہے۔ (۳۲)

لیکن علامہ کرمانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں کیونکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سارے الفاظ ہیں جن میں یہ خاصیت پائی جاتی ہے جیسے "تحرّج" "تخوّن" وغیرہ۔ (۳۳)

---

(۲۹) دیکھیے سیرت ابن هشام مع الروض الأنُف (ج ۱ ص ۱۵۲ و ۱۵۳)۔

(۳۰) صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۱) الروض الأنُف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۳۲) اعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۳۳) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲)۔ وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۹)۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ "یتحنث" کے معنی "یتحنف" کے ہیں یعنی آپ "حنیفیت" کی اتباع کرتے تھے، حنیفیت سے دینِ ابراہیمی مراد ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابنِ اسحاقؒ کی روایت میں "یتحنف" وارد ہے۔ (۳۴) ویسے بھی اہلِ عرب "فاء" کو "ثاء" سے بدل دیتے ہیں۔ (۳۵)

"وهوالتعبد" کا ادراج کس نے کیا ہے؟

یہاں "تحنّث" کی جو تفسیر "تعبّد" سے کی گئی ہے اس کے بارے میں تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ یہ "مدرج" ہے۔ لیکن یہ ادراج کس کا ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ طیبیؒ تو جزم کے ساتھ فرماتے ہیں کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج ہے۔ (۳۶) لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ طیبیؒ نے اپنے جزم پر کوئی دلیل پیش نہیں کی، (۳۷) البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عروہؒ یا ان سے نیچے کسی راوی نے اس کی تفسیر کی ہو۔ (۳۸)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے یہاں کوئی مستند بات نہیں فرمائی، جہاں تک طیبیؒ کے جزم کا تعلّق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام زہریؒ کی عموماً عادت یہ ہے کہ حدیث کے درمیان میں غریب الفاظ کی تشریح کرتے جاتے ہیں۔ (۳۹)

غارِ حراء میں آپ کے تعبّد کی کیفیت

پھر یہ کہ آپ وہاں کس قسم کی عبادت کرتے تھے؟ یہ مسئلہ دراصل ایک اور مسئلہ کی تحقیق پر موقوف ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم قبل النبوۃ شرائعِ سابقہ میں سے کسی شریعت کے مکلّف تھے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں:۔

❶ ایک قول یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، اس لیے کہ نقل سے کوئی بات ثابت نہیں اور عقل کسی چیز سے مانع نہیں۔

❷ دوسرا قول یہ ہے کہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم شرائعِ سابقہ کے مکلّف تھے۔

پھر اس قول کے قائلین کے درمیان اختلاف ہے کہ کس شریعت کے مکلّف تھے؟ بعضوں نے تو

---

(۳۴) فتح الباری (ج۱ ص ۲۳)۔

(۳۵) دیکھیے سیرت ابن ھشام اور "الروض الأنف" (ج۱ ص ۱۵۳)۔

(۳۶) الکاشف عن حقائق السنن (ج۱۱ ص ۴۶) کتاب الفضائل والشمائل، باب المبعث وبدء الوحی۔

(۳۷) فتح الباری (ج۱ ص ۲۳)۔

(۳۸) فتح الباری (ج۸ ص ۷۱۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

(۳۹) دیکھیے تدریب الراوی (ج۱ ص ۲۷۴) النوع العشرون: المدرج۔ اور شرح کرمانی (ج۱ ص ۲۲)۔

یہاں بھی تعیین میں توقف کیا، اور بعض حضرات نے تعیین کردی، پھر تعیین میں اختلاف ہوا اور بعض علماء نے کہا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت کے مکلّف تھے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت پر عمل فرماتے تھے، بعض نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا، بعض نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اور بعض نے حضرت عیسی علیہ السلام کا نام لیا ہے۔ جبکہ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ کسی مخصوص شریعت پر آپ عمل نہیں فرماتے تھے بلکہ تمام شرائع سابقہ میں سے جو شریعت بھی آپ تک صحیح طور پر پہنچی اس پر عمل فرماتے تھے۔

❸ تیسرا قول یہ ہے کہ آپ کسی شریعت کے مکلّف نہیں تھے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ پھر آپ کس طرح عبادت کرتے تھے؟

بعض حضرات نے کہا کہ جو مساکین آپ کے پاس وہاں پہنچتے انہیں کھانا کھلاتے۔ لیکن یہ کوئی ہمہ وقتی عبادت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ وہاں آپ کی عبادت تفکّر ہوا کرتی تھی، یعنی آپ کائنات میں اور مصنوعاتِ الٰہیہ میں غور وفکر فرماتے تھے۔

کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ رؤیائے صالحہ اور کشف والہام کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر جو القاء کیا جاتا تھا اسی کے مطابق عمل فرماتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے انوارِ معرفت کا جو فیضان ہوتا تھا اس کے مطابق عبادت کرتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ دراصل یہ نفس خلوت ہی عبادت ہے کیونکہ اس سے قوم اور اس کی خرافات سے اجتناب ہوجاتا تھا (۴۰) واللہ أعلم وعلمہ أتمّ وأحکم۔

اللیالی ذوات العدد.

اللیالی: یتحنث کے لیے ظرف ہے اور درمیان میں "وھو التعبد" یتحنث کی تفسیر ہے، تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔

پھر یہاں "لیالی" سے صرف "راتیں" مراد نہیں بلکہ دن بھی داخل ہیں، چونکہ خلوت کے لیے رات زیادہ مناسب ہے، اس لیے یہاں تغلیباً "لیالی" کو ذکر کیا ہے۔ (۴۱)

---

(۴۰) دیکھیے فتح الباری (ج۸ص ۷۱۷) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق، و (ج ۱۲ ص ۳۵۵) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرؤیا الصالحۃ، وشرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳)۔

(۴۱) دیکھیے شرح طیبی (ج ۱۱ ص ۴۶) کتاب الفضائل والشمائل، باب المبعث وبدء الوحی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی وہم کرے کہ آپ صرف دن دن میں خلوت اختیار فرماتے تھے اور راتوں میں آپ واپس آجاتے تھے، اس وہم کو دور کرنے کے لیے "لیالی" کی تصریح وارد ہوئی۔

"ذوات العدد"

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ "لیالی" کی کوئی مخصوص تعداد ذکر نہیں کی، بلکہ ابہام کے ساتھ "ذوات العدد" کہہ دیا۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ راتیں کم ہوتی تھیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان راتوں کی تعداد کثیر ہوتی تھی۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں (۴۲) کہ تقلیل کے ارادہ سے یہاں "ذوات العدد" کی قید لگائی گئی ہے جیسے قرآن کریم میں تقلیل ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "وشروہ بثمن بخس دراھم معدودۃ" (۴۳)

علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تکثیر کا احتمال بھی ہے اس لیے کہ "ذوات العدد" کہا گیا ہے اور کثیر شے ہی محتاج تعداد ہوا کرتی ہے، قلیل شے کو گننے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (۴۴)

علامہ ابن ابی جمرہ رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ یہ تکثیر کو بیان کرنے کے لیے ہے، اس پر انھوں نے جزم کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عدد کی دو قسمیں ہیں عدد قلیل اور عدد کثیر، یہاں چونکہ مطلق ہے، کوئی تعیین نہیں اس لیے یہاں دونوں قسموں کا مجموعہ مراد ہوگا گویا کہ "اللیالی ذوات العدد" کا مطلب ہوگا "لیالی کثیرۃ" (۴۵)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کی تعداد اس لیے متعین نہیں کی گئی کہ یہ معلوم نہیں کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خلوت کے درمیان میں گاہ بگاہ مکان تشریف لاتے تھے اور اس تشریف لانے کی مدت تو معلوم نہیں البتہ پوری مدت خلوت معلوم ہے جیسا کہ پیچھے روایت گذر چکی ہے "جاورت بحراء شہراً" (۴۶) کہ میں نے حرا میں ایک ماہ اعتکاف کیا، اور وہاں خلوت نشینی کی۔ پیچھے یہ بھی بیان کرچکے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شریف میں حراء مین اعتکاف کیا تھا۔ (۴۷) واللہ اعلم

---

(۴۲) حوالۂ بالا۔

(۴۳) سورۂ یوسف / ۱۲۔

(۴۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی: الرؤیا الصالحۃ۔

(۴۶) صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۷) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

قبل ان ینزع الی اهله.

نزع ینزع باب ضرب سے مستعمل ہے اس کے معنی میلان اور اشتیاق کے ساتھ لوٹنے کے ہیں۔ (۴۸) مطلب یہ ہے کہ آپ غارِ حرا میں خلوت گزیں ہو کر عبادت کرتے رہتے جب تک اپنے اہل وعیال کی طرف اشتیاق نہ ہوتا، پھر جب اشتیاق ہوتا تو آپ لوٹ آتے۔

اسلام میں رہبانیت نہیں

حدیث کے اس جملہ میں غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رغبت ہوتی تھی تو اپنے گھربار کی طرف لوٹ آتے تھے، مطلقاً تجرّد اختیار نہیں کرتے تھے اس لیے کہ تجرّد اور رہبانیت حکمتِ خداوندی کے بھی خلاف ہے اور فطرتِ انسانی کے بھی خلاف ہے۔

حکمت خداوندی کے خلاف اس لیے ہے کیونکہ رہبانیت میں تجرّد اختیار کیا جاتا ہے اور جب تجرّد اختیار کیا جائے گا تو اس عالم کی بقا نہیں ہوگی اس لیے کہ عالم کی بقا نسلِ انسانی سے ہے، تجرّد اختیار کرنے سے نسل کشی ہوتی ہے اور نسل منقطع ہو جاتی ہے، اس لیے تجرّد اختیار کر کے عالم کی بقا کا تصوّر نہیں ہو سکتا۔

اور فطرتِ انسانی کے خلاف اس لیے ہے کیونکہ اللہ تعالی نے انسانوں کے اندر کچھ جذبات پیدا کیے ہیں، کچھ قوتیں ودیعت فرمائی ہیں اگر ان قوتوں اور جذبات کو صحیح مقام پر صرف نہیں کیا جائے گا تو وہ باعثِ فساد اور موجبِ تباہی وخسران ہوں گے۔ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کامل حکیم اور صاحبِ فطرتِ سلیمہ تھے اس لیے رہبانیت نہ خود اختیار فرمائی اور نہ ہی امّت کے لیے اس کو مشروع فرمایا۔

ویتزوّد لذلک.

یعنی جب آپ خلوت گزینی کے لیے تشریف لیجایا کرتے تو اپنے ساتھ توشہ لے لیتے تھے، آپ ترکِ اسباب نہیں کرتے تھے۔ آج کل لوگ ترکِ اسباب کو توکّل سمجھتے ہیں جبکہ ترکِ اسباب سے عام طور پر تعطّل کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک صحابیؓ نے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یارسول اللہ! میں اپنے اونٹ کو باندھ کر پھر اللہ پر توکّل کروں یا یہ کہ کھلا چھوڑ کر اللہ پر توکّل کروں؟ آپ نے فرمایا "اعقلها وتوکل" (۱) کہ اُسے باندھ کر پھر اللہ پر توکّل کرو۔

---

(۴۸) دیکھیے شرح طیبی (ج ۱۱ ص ۴۷) کتاب الفضائل والشمائل، باب المبعث وبدء الوحی۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۴۹)۔

(۱) دیکھیے سنن ترمذی، کتاب صفة القیامة، باب (بلا ترجمہ) رقم ۶۰ رقم الحدیث (۲۵۱۷)۔ نیز دیکھیے حلیة الأولیاء (ج ۸ ص ۳۹۰) ترجمة عبدالرحمن بن محمد ویحیی بن سعید القطان رحمهما الله۔

بہرحال ترکِ اسباب کی گنجائش مستثنیات کی شکل میں تو ہوسکتی ہے، عام حالات میں اس کو توکّل نہیں کہا جائے گا، اور نہ اس کی اجازت دی جائے گی۔ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی کا اسوۂ مبارکہ ہمارے سامنے ہے کہ آپ ترکِ اسباب کے بجائے اسباب کو اختیار فرماتے تھے اور اللہ پر کمالِ توکل رکھتے تھے۔

ثم يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها.

یعنی پھر آپ حضرت خدیجہؓ کی طرف واپس تشریف لاتے اور اتنے ہی دنوں کا توشہ پھر لیجاتے۔ (۲)

"لمثلها" کی ضمیر کے مرجع میں کئی احتمالات ہیں، ایک احتمال یہ ہے کہ "عبادة" کی طرف راجع ہو جو قرینۂ مقام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اسی طرح "مرّة" "خلوة" اور "فعلة" کے احتمالات بھی ہیں۔ (۳)

علامہ سراج الدین بلقینیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ضمیر "سنة" کی طرف لوٹ رہی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ایک مہینہ تک خلوت کرتے تھے، جب اگلا سال آتا تو گذشتہ سال کے بقدر زاد لیکر خلوت کے لیے تشریف لیجاتے۔ (۴)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ کے باشندے تھے، اہلِ مکہ کے یہاں عیش میں فراخی نہیں تھی، عموماً تنگدستی رہتی اور عام طور پر ان کی گذر بسر لحم ولبن پر ہوا کرتی تھی، اس لیے ایک دم ایک مہینہ کا توشہ لیکر وہاں ٹھہرنا بظاہر ممکن نہیں خصوصاً جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مزاج میں جود و سخاوت تھی اور روایات میں آتا ہے کہ آپ راہگیر لوگوں کی خیر خبر لیا کرتے تھے اور ان کو کھلاتے پلاتے تھے۔ اس لیے یہ بہت بعید ہے کہ ایک مہینہ تک کا توشہ آپ کے پاس رہے۔ ظاہر یہی ہے کہ کچھ دن کا توشہ ہمراہ لیجاتے جب وہ ختم ہوجاتا واپس آکر پھر لیجاتے، اس طرح آپ ایک ماہ کی مدّت پوری کرلیتے تھے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے "کتاب التفسیر" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تو اپنے شیخ سراج الدین بلقینیؒ کی اتباع کی اور اس کو اظہر قرار دیا۔ لیکن جب "کتاب التعبیر" میں پہنچے تو اس میں اپنے قول سے رجوع کرلیا اور مذکورہ بالا اسباب کی بنا پر قولِ ثانی کو اختیار کیا ہے۔ (۵)

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

---

(۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۷) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

(۴) حوالۂ بالا و (ج ۱۲ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) کتاب التعبیر۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ به.....الخ۔

حتى جاءه الحق.

یہاں حدیثِ باب میں "جاءہ" کا لفظ ہے جبکہ کتاب التفسیر اور کتاب التعبیر کی روایت میں "فَجِئَہ" آیا ہے۔ یعنی اچانک آپ کے پاس حق آپہنچا۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں "فَجِئَہ" اس لیے فرمایا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ توقع نہیں تھی کہ آپ پر فرشتہ نازل ہوگا اور آپ کو نبوت سے نوازا جائے گا۔ (٦)

علامہ سراج الدین بلقینیؒ نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں بعینہ وہی صورت پیش آئی تھی جو بیداری میں پیش آئی تھی، اس لیے علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی توقع نہیں تھی، صحیح نہیں ہے۔ (۷)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر خواب میں آپ کو کوئی چیز نظر آگئی ہو تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آپ کو اس کی توقع بھی تھی کہ بیداری میں بھی بعینہ یہی چیز پیش آئے گی اس لیے یہاں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ (۸)

"الحق" سے کیا مراد ہے؟

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں "حق" سے مراد یا تو "امرِ حق" یعنی وحی ہے، یا "رسول الحق" مراد ہے، یعنی "حق کا قاصد" اس سے مراد حضرت جبریل علیہ السلام ہونگے۔ (۹)۔

علامہ بلقینیؒ فرماتے ہیں کہ "حق" سے مراد "الأمر البیّن الظاهر" ہے۔ (۱۰) واللہ سبحانہ اعلم۔

فجاءه الملك.

یعنی آپؐ کے پاس فرشتہ آیا۔

یہاں سوال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ آنے والا فرشتہ ہے؟

امام اسماعیلیؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہیں ہوا کہ یہ

---

(٦) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الایمان، باب بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۷) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵٦) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ.... الخ۔

(۸) حوالۂ بالا۔

(۹) شرح طیبی (ج ۱۱ ص ۴۷)۔ وفتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵٦) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ.... الخ۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵٦)۔

فرشتہ ہے ، ہاں جب فرشتہ آیا اور ملاقات ہوئی تو ملاقات کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ یہ فرشتہ ہے ، لہذا بعد میں معلوم ہونے پر آپ نے "فرشتہ" کہہ کر تعبیر کردیا۔ (۱۱)

سراج الدین بلقینیؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے بچپن کا قصہ یاد ہو۔ مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ بچپن کے قصہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے پتہ چل گیا کہ یہ فرشتہ تھا۔ (۱۲)

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ تعبیر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی ہو۔ (۱۳)

بہرحال ان تینوں جوابوں میں سے سب سے اچھا اور بہتر جواب امام اسماعیلیؒ کا معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ بھی معلوم نہیں تھا، صرف یہ معلوم تھا کہ کوئی آنے والا آیا ہے ، بعد میں پتہ چل گیا کہ آنے والا فرشتہ ہے لہذا جب بعد میں معلوم ہوگیا کہ یہ فرشتہ ہے تو پہلے جس کے متعلق علم نہیں تھا علم ہوجانے کے بعد امرِ معلوم کے ساتھ تعبیر کردیا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ہماری کسی شخص سے ملاقات ہو، اس کو ہم جانتے پہچانتے نہیں، اولاً تو یہی سمجھیں گے کہ یہ کوئی آدمی ہے اور جب اس سے ملاقات کے بعد تعارف ہوجائے گا اور ہم جان جائیں گے تو بعد میں اگر ابتدا کا کوئی قصہ بیان کرنا ہوگا تو یہی کہیں گے کہ ہماری ملاقات "فلاں آدمی" سے ہوئی تھی۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

پھر یہاں "الملک" سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں، اصحابِ سیر نے اس کی تصریح کی ہے۔ (۱۴)

فرشتہ کی آمد کس دن، کس تاریخ اور کس ماہ میں ہوئی اور اُس وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟

آپ پر وحیِ نبوت کی آمد دو شنبہ (پیر) کو ہوئی تھی اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ (۱۵)

مہینہ کی تعیین میں تین قول ہیں:۔

مشہور یہ ہے کہ ربیع الاول میں فرشتہ آیا تھا، یکم یا آٹھویں تاریخ کو۔ (۱۶)

---

(۱۱) حوالہ بالا۔

(۱۲) حوالہ بالا۔

(۱۳) فتح الباری (ج۱۲ص ۳۵۶)۔

(۱۴) دیکھیے الروض الأنف للسہیلی (ج۱ ص۱۵۳) اور فتح الباری (ج۱۲ص ۳۵۶)۔

(۱۵) زاد المعاد فی ھدی خیر العباد لابن القیم (ج۱ ص ۷۷)۔

(۱۶) فتح الباری (ج۱۲ص ۳۵۶ و ۳۵۷) کتاب التعبیر، باب أول مابدی بہ..... الخ۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ۲۷ رجب کو آپ کی بعثت ہوئی۔ (۱۷)

تیسرا قول یہ ہے کہ آپ کی بعثت رمضان میں ہوئی، پھر رمضان کی تاریخوں میں اختلاف ہے ساتویں، سترھویں یا چوبیسویں تاریخ میں آپ کے پاس فرشتہ آیا۔ (۱۸)

رمضان میں آنے کے قول کو حافظ ابن حجرؒ نے راجح قرار دیا ہے، (۱۹) کیونکہ پیچھے ابن اسحاقؒ کے حوالہ سے ہم ذکر کرچکے ہیں کہ آپ اعتکاف رمضان میں کیا کرتے تھے اور اسی اعتکاف کے دوران حرا میں فرشتہ آیا تھا، یحیی صرصریؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور اپنے قصیدۂ نونیہ میں فرمایا:۔

و أتت عليه أربعون فأشرقت

شمس النبوة منه في رمضان (۲۰)

یہ حضرات دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ہے "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ" (۲۱) کہ قرآن کریم کا نزول رمضان میں ہوا۔ (۲۲)

لیکن جو لوگ ربیع الاول میں آمد مانتے ہیں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآن" کے یہ معنی ہیں کہ لوحِ محفوظ سے "بیت العزۃ" میں اس کو رمضان میں اتارا گیا اور پھر وہاں سے نجماً نجماً حسب ضرورت زمین پر اترتا رہا۔ (۲۳) یا یہ معنی ہیں "اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ" أی فی شأن رمضان وتعظیمه و فرض صومه (۲۴) یعنی رمضان کا مہینہ وہ مہینہ ہے جس کی عظمتِ شان میں قرآن اتارا گیا اور اُس مہینہ کے روزے فرض کیے گئے۔

حافظ ابن القیمؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی بعثت ربیع الاول میں ہوئی۔ (۲۵) واللہ سبحانہ اعلم۔

پھر بعثت کے وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟ اس میں بڑا اختلاف ہے۔

مشہور یہ ہے کہ آپ کی عمر اس وقت چالیس سال کی تھی۔ پھر بعض کہتے ہیں کہ دس دن زائد تھے، بعضوں نے کہا کہ چالیس دن زیادہ تھے، بعض کہتے ہیں کہ دو ماہ، اور بعض کہتے ہیں کہ دو سال زیادہ تھے یعنی بیالیس سال آپ کی عمر تھی، بعض حضرات کہتے ہیں کہ تین سال زائد تھے یعنی تینتالیس سال کی عمر میں

---

(۱۷) حوالۂ بالا۔
(۱۸) حوالۂ بالا۔
(۱۹) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵٦)۔
(۲۰) زاد المعاد (ج ۱ ص ۷۸)۔
(۲۱) سورۃ البقرہ / ۱۸۵۔
(۲۲) دیکھیے زاد المعاد (ج ۱ ص ۷۸)۔
(۲۳) حوالۂ بالا۔
(۲۴) حوالۂ سابقہ۔
(۲۵) حوالۂ سابقہ۔

آپ مبعوث ہوئے، اور بعض حضرات کہتے ہیں پانچ سال زائد تھے یعنی عمر شریف پینتالیس سال کی تھی۔ (۲٦)

اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول رمضان میں ہوا ہے تو پھر یا تو یہ کہنا پڑے گا کہ آپ کی عمر مبارک ساڑھے انتالیس سال تھی، چالیسویں سال میں آپ داخل تھے، یا یہ کہنا پڑے گا کہ ساڑھے چالیس سال کی تھی اس لیے کہ ربیع الاول سے رمضان تک چھ ماہ ہوتے ہیں اور ربیع الاول میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ہوئی ہے۔

اور اگر وحی کا نزول ربیع الاول میں مان لیا جائے تو مکمل عمر اس وقت آپ کی چالیس سال کی بنتی ہے۔ والعلم عند اللہ سبحانہ وتعالی۔

فقال: اقرأ.

یہاں اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُمّی تھے، آپ کو پڑھنے کا حکم کیوں دیا گیا، یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں "اقرأ" سے امرِ تکلیفی مراد نہیں بلکہ امرِ تلقینی مقصود ہے، (۲۷) جس طرح طالب علم سے استاذ کہتا ہے: پڑھو اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس طرح میں کہتا ہوں اس طرح پڑھتے جاؤ، یہاں بھی بلا تشبیہ حضرت جبریل علیہ السلام کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح میں تلقین کرتا ہوں اس طرح پڑھیے، گویا قراءت کا حکم نہیں بلکہ تعلّم قراءت کا امر ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ظاہرِ الفاظ سے خیال فرمایا کہ قراءت کا حکم کیا جارہا ہے اس لیے جواباً آپ نے "ماانابقارئ" فرمایا۔

علامہ بلقینیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سارا قصّہ اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ مقصود اُسی لفظ کا پڑھنا تھا جو حضرت جبرئیل علیہ السلام کہہ رہے تھے، اب اس کو یوں بھی کہہ سکتے تھے "قل اقرأ...." لیکن اس میں یہ خطرہ تھا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ "قل" بھی کلام مقصود میں داخل ہے اور اس کی بھی قراءت مطلوب ہے۔ (۲۸)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ "قل" نہ کہنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ پھر ابہام نہ رہتا، اور غطّ وارسال کی نوبت ہی نہ آتی، وہ فوائد و حِکَم حاصل نہ ہوتے جو غطّ وارسال میں مضمر تھے۔ (۲۹)

---

(۲٦) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵٦)۔

(۲۷) فتح الباری (ج۸ ص ۷۱۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۷) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ.... الخ۔

(۲۹) حوالۂ بالا۔

ابنِ اسحاقؒ نے عبید بن عمیرؒ سے روایت نقل کی ہے جس میں وہ تمام کیفیات جو بیداری میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آئیں وہ آپ نے خواب میں دیکھی تھیں، اسی میں یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ریشم کا ایک ٹکڑا پیش کیا جس میں ایک تحریر تھی۔ (۳۰) یہاں ممکن ہے کہ اُسی کو پڑھنے کا حکم دیا گیا ہو۔

لیکن ایک چیز اگر خواب میں ہو تو یہ ضروری نہیں کہ بیداری میں بھی وہی پیش آئے۔

علامہ سہیلیؒ نے "الٓمٓ ذٰلِکَ الْکتٰبُ لاریب فیہ" میں "ذٰلِکَ" کا مشارالیہ بعض مفسرین کے حوالہ سے اسی "نمط من دیباج" کو قرار دیا ہے۔ (۳۱) واللہ اعلم۔

علماء نے یہاں یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ "اقرأ" کا امر تکلیفی ہو۔ (۳۲) اس صورت میں اس سے تکلیفِ مالا یطاق کا جواز ثابت ہوگا۔

تکلیفِ ما لایطاق جائز ہے یا نہیں؟

لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ امر تکلیفی ہے تو تکلیفِ مالایطاق ہے جو درست نہیں۔

اس مقام پر "تکلیف مالایطاق" کے سلسلہ میں اتنی بات یاد رکھیے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ مسائل میں سے ہے۔

اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ تکلیفِ مالایطاق جائز ہے جبکہ کچھ دوسرے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ تکلیفِ مالایطاق جائز نہیں۔ (۳۳) قال اللہ تعالی "لایکلف اللہ نفسًا إلا وسعها" (۳۴)

لیکن اشاعرہ اس آیت کے بارے میں یہ جواب دیتے ہیں کہ اس آیت شریفہ سے تو اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی بیش از طاقت کسی کو مکلّف نہیں کرینگے، اس مکلّف نہ کرنے سے مکلّف کرنے کا جواز منفی نہیں ہوتا، مطلب یہ کہ یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی مکلّف نہ کریں لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ مکلّف کرنے پر قادر ہی نہیں۔ یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں۔

---

(۳۰) دیکھیے سیرت ابن هشام مع الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۴)۔

(۳۱) الروض الأنف للسہیلی (ج ۱ ص ۱۵۴)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸)۔

(۳۳) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۴۳۰)۔

(۳۴) سورۃ البقرہ / ۲۸۶۔

قال: ماأنابقارئ.

اس کا ترجمہ "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" بھی کیا جاسکتا ہے اور "میں پڑھ نہیں سکتا" بھی ترجمہ ہوسکتا ہے۔ دوسرا ترجمہ پہلے ترجمہ کے مقابلہ میں بہتر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افصح العرب والعجم ہیں آپ کی فصاحت وبلاغت اعلیٰ درجہ کی ہے، اس لیے یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ جبریل امین چند کلمات آپ سے کہلوانا چاہ رہے ہوں اور آپ یہ فرمائیں کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں، ان چند کلمات کو کہنے کے لیے پڑھا ہوا ہونا کوئی ضروری نہیں۔ خصوصاً جبکہ آپ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہیں، فصاحت میں آپ کی کوئی نظیر نہیں، ان کلمات کو آپ بآسانی ادا کرسکتے تھے، لہذا یہ کہنا چاہیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پڑھ نہیں سکتا۔ (۳۵)

پھر آپ کے نہ پڑھ سکنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ غارِ حرا میں تنہا عبادت کررہے تھے کہ اچانک فرشتہ کی آمد ہوئی اور آپ سے "اقرأ" کا مطالبہ ہورہا ہے، ان حالات کی وجہ سے آپ متاثر ہوئے، دوسری طرف خود وحی کی عظمت کا بوجھ بھی تھا، ان وجوہات کی بنا پر آپ نے فرمایا کہ میں پڑھ نہیں سکتا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم عام طور پر دیکھتے ہیں کہ کوئی طالب علم بہت تیز ہوتا ہے لیکن کسی بڑے استاذ کے سامنے جب امتحان دینے بیٹھتا ہے تو اتنا مرعوب ہوجاتا ہے کہ اس کی آواز ہی نہیں نکلتی۔

ایسی ہی کیفیت بشریت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری ہوئی اور اس کی بناء پر آپ نے فرمایا کہ میری زبان نہیں چلتی، میں پڑھ نہیں سکتا۔

"ماأنابقارئ" میں "ما" نافیہ ہے یا استفہامیہ؟

قاضی عیاض نے اس میں علماء کا اختلاف نقل کیا ہے، بعض حضرات نافیہ قرار دیتے ہیں اور کچھ حضرات استفہامیہ مانتے ہیں۔ (۳۶)

علامہ سہیلی نے "الروض الأنف" میں ابن اسحاق کی روایت جہاں "ما أنا بقارئ" کی جگہ "ماأقرأ" کا لفظ وارد ہے، کہا ہے کہ اس "ما" میں دو احتمال ہیں، ایک "استفہام" کا، مطلب یہ ہے کہ آپ پوچھ رہے ہیں کہ "کیا پڑھوں؟" اور دوسرا احتمال ہے "نفی" کا، اور مطلب یہ ہوگا کہ "ما أحسن

(۳۵) دیکھیے امداد الباری (ج ۳ ص ۷۲)۔

(۳۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

أن أقرأ" میں پڑھ نہیں سکتا۔ (۳۷)

جہاں تک صحیحین کی روایت کا تعلق ہے جہاں "ماأنابقارئ" کے الفاظ ہیں وہ "ما" نافیہ ہے۔ (۳۸)

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے حضرت عروہؒ سے "کیف أقرأ" کے الفاظ، حضرت عبید بن عمیرؒ سے "ماذا أقرأ" کے الفاظ اور امام زہریؒ سے "کیف أقرأ" کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ (۳۹) یہ تمام روایتیں "ما أنا بقارئ" میں "ما" کے استفہامیہ ہونے کے قول کی تائید کرتی ہیں۔

اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ ان روایات سے تائید ضرور ہوتی ہے لیکن یہ سب مراسیل ہیں جبکہ صحیحین کی روایت ثابت السند ہے، اور اگر کوئی آدمی اختلافات پر نظر کیے بغیر "ماأنابقارئ" کو پڑھے گا تو علی التبادر یہی ذہن میں آئے گا کہ یہ نافیہ ہے استفہامیہ نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ "ما" نافیہ ہے، استفہامیہ نہیں کیونکہ اس "ما" کی خبر میں "ب" داخل ہے، اور "باء زائدہ" "ما" نافیہ کی خبر میں داخل ہوتی ہے "ما" استفہامیہ کے بعد باء نہیں آتی۔ اگرچہ امام اخفش نے ما استفہامیہ کے بعد باء کے دخول کو جائز قرار دیا ہے لیکن وہ شاذ ہے۔ (۴۰)

لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ "ما استفہامیہ" کو غلط قرار دینا درست نہیں، جہاں تک باء کے دخول کا تعلّق ہے اس کو تو اخفش نے جائز قرار دیا ہے، پھر مؤیّد روایات کے ہوتے ہوئے استفہامیہ کی تغلیط کے کیا معنی؟ (۴۱)

"ماأنابقارئ" کے جملہ کو مکرّر لانے کی وجہ

حافظ ابو شامہؒ فرماتے ہیں کہ پہلے "ماأنابقارئ" میں "ما" نافیہ ہے اور آپ "امتناع" کی خبر دے رہے ہیں یعنی آپ یہ فرما رہے ہیں کہ میرے لیے پڑھنا ممکن نہیں۔

دوسری دفعہ میں بھی "ما" نافیہ ہی ہے لیکن اِس دفعہ امتناع کے لیے نہیں بلکہ نفیِ محض کے لیے ہے کہ میں تو پڑھا ہوا نہیں ہوں کیسے پڑھوں۔

---

(۳۷) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۳۸) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۴۰) حوالۂ بالا۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷)۔

اور تیسری دفعہ میں "ما" استفہامیہ ہے اور آپ پوچھ رہے ہیں کہ بتاؤ میں کیا پڑھوں؟ استفہامیہ کی تائید ان مراسیل سے ہوتی ہے جو ہم پیچھے ابھی ذکر کرچکے ہیں۔ (۴۲)

نافیہ اور استفہامیہ میں تطبیق کی صورت

حافظ ابوشامہؒ کی اسی تقریر سے نفی اور استفہام پر دلالت کرنے والی مختلف روایات کے درمیان تطبیق بھی ہوجاتی ہے۔ اس طرح کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خلوت میں عبادتِ خداوندی میں مستغرق تھے اور شانِ عبدیت کمال کو پہنچی ہوئی تھی، ایسی حالت میں جبرئیل امین نے جب "اقرأ" کہا تو آپ نے فرمایا "ماأنابقارئ" کہ میں پڑھ نہیں سکتا۔ پھر جب جبریل امین نے دبوچا اور کہا "اقرأ" تو آپ نے "ماانابقاری" کہہ کر یہ بتایا کہ میں تو امّی ہوں "کیف أقرأ" پھر جبرئیل امین نے دبوچا اور "اقرأ" کہا تو آپ نے فرمایا "ماذاأقرأ" کیا پڑھوں، اس طرح نفی واستفہام کی تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔ والعلم عنداللہ سبحانہ وتعالی۔

قال: فأخذني فغطّني.

طبریؒ کی روایت میں "غطّني" کے بجائے "غتّني" ہے اور مسند ابوداؤد طیالسیؒ میں "فأخذ بحلقي" ہے (۴۳) "غطّ" اور "غتّ" دونوں ہم معنی ہیں یعنی دبانا، دبوچنا اور تیسری روایت کا مفہوم یہ ہے کہ جبریل امین نے میرا حلق پکڑلیا۔

حتى بلغ مني الجهد.

"جہد" کا لفظ بضم الجیم بھی پڑھا جاسکتا ہے اور بفتح الجیم بھی۔ جُہد۔ بضم الجیم۔ گنجائش اور طاقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور جَہد۔ بفتح الجیم۔ کے معنی مشقت اور تکلیف کے ہیں۔ (۴۴)

پھر "الجہد" کے دال کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں اور منصوب بھی۔ (۴۵) اس طرح کل چار

---

(۴۲) فتح الباری (ج۱ص ۲۴)۔

(۴۳) فتح الباری (ج۱ص ۲۴)

(۴۴) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر (ج۱ ص ۳۲۰)۔

(۴۵) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی الخ۔

صورتیں ہوگئیں جن کی تفصیل اس طرح ہے :۔

❶ حتی بلغ منی الجُهدُ (بضم الجیم والدال) اس صورت میں "الجهد" کو "بلغ" کا فاعل قرار دینگے اور مطلب ہوگا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے اس قدر دبوچا کہ میری طاقت اپنے منتہا کو پہنچ گئی یعنی میری طاقت جواب دینے لگی۔

❷ حتی بلغ منی الجَهدُ (بفتح الجیم وضم الدال) اس صورت میں بھی "الجهد" "بلغ" کا فاعل ہی ہوگا اور مطلب ہوگا کہ جبریل امین کے دبوچنے سے مجھے جو تکلیف اور مشقت ہوئی، وہ مشقت اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

❸ تیسری صورت "حتی بلغ منی الجُهدَ" ہے (بضم الجیم وفتح الدال) اس صورت میں "الجُهدَ" "بلغ" کا مفعول بنے گا اور اس کا فاعل "غط" ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ جبریل علیہ السلام کا دبانا میری طاقت کی انتہا کو پہنچ گیا اور میری طاقت ختم ہونے لگی۔

❹ چوتھی صورت ہے "حتی بلغ منی الجَهدَ" (بفتح الجیم والدال) اس صورت میں بھی "الجهد" کو "بلغ" کا مفعول اور اس کا فاعل "غط" کو قرار دیں گے۔ اور مفہوم ہوگا کہ جبریل علیہ السلام کا دبانا میری مشقت کی انتہا کو پہنچ گیا۔ یعنی مشقت کی انتہا ہوگئی۔ (۴۶) ان چاروں صورتوں کا مجموعی مفہوم تقریباً ایک ہی ہے۔

بعض حضرات نے آخری دونوں صورتوں میں "بلغ" کا فاعل "جبریل" کو قرار دیا ہے اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام میری طاقت یا میری مشقت کی انتہا کو پہنچ گئے۔ (۴۷)

علامہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ "جہد" کو مفعول بنانا یا تو وہم ہے یا بطریق احتمال اس کو بیان کیا گیا ہے وہ احتمال یہ ہے کہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ فرشتہ نے آپ پر پوری طاقت صرف کردی کہ مزید طاقت باقی نہ رہی۔ (۴۸) لیکن علامہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی درست نہیں کیونکہ انسانی بدن قوتِ ملکیہ کو بالکلیہ ختم کردینے کا تقاضا نہیں کرتا خصوصاً جبکہ ابتداء نبوّت کا وقت تھا پھر آپ پر خوف اور رعب بھی طاری تھا۔

---

(۴۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷)۔

(۴۷) حوالۂ بالا۔

(۴۸) دیکھیے شرح طیبی (ج ۱۱ ص ۴۸) کتاب الفضائل والشمائل، باب المبعث وبدء الوحی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں جن حضرات نے "بلغ" کا فاعل حضرت جبریل علیہ السلام کو قرار دیا ہے اُن پر یہی اشکال کیا گیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی طاقت تو بہت زیادہ تھی پھر انتہا کو پہنچنے کا کیا مطلب؟ بلکہ ایسی صورت میں تو آپ کا زندہ رہنا بھی ممکن نہ تھا۔

اس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ فرشتہ کا اپنی پوری طاقت صرف کرنا مقصود نہیں۔

دوسرا جواب علامہ طیبیؒ نے یہ دیا ہے کہ اُس وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی اصلی صورت میں نہیں تھے بلکہ انسانی شکل وصورت میں تھے اور ظاہر ہے کہ یہاں طاقت بھی اسی انسانی اور بشری صورت کے مطابق انسانی ہی مراد ہے، اس لیے انتہا تک پہنچنا تو ممکن ہے اس سے موت واقع ہونا لازم نہیں آتا۔ (۴۹)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ انسانی شکل وصورت میں ہونے سے مَلَکی قوت کہیں فنا ہوجائے گی؟! بھلا قوالب وصور کی تبدیلی سے حقائق میں تبدیلی آتی ہے؟ (۵۰)

لیکن ملا علی قاریؒ کی یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ملک الموت اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ ہے کہ جب ملک الموت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ میں آپ کی روح قبض کرنے کے لیے آیا ہوں تو انھوں نے ان کو تھپڑ رسید کیا تو ان کی آنکھیں پھوڑ دیں (۵۱)

بات دراصل یہ ہے کہ جب کوئی اپنی شکل کو چھوڑ کر دوسرے کی شکل کو اختیار کرتا ہے تو اس میں وہی اثرات اور خواص پیدا ہوجاتے ہیں۔ دیکھو! یہی جنات اگر سانپ یا بچھو کی شکل میں رونما ہوں اور کاٹ لیں تو آدمی مرجاتا ہے اور ان کو کوئی آدمی اگر ایک لکڑی سے مار دے تو مرجاتے ہیں، لیکن اگر یہ شیر یا ہاتھی کی شکل میں ظاہر ہوں تو ان کا مقابلہ دشوار ہوجاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اَشکال وصور کے تبدّل سے اثرات بدل جاتے ہیں اور وہی خواص پیدا ہوجاتے ہیں جو اَشکال وصور کے ہوتے ہیں۔

غطّ و ارسال اور اس میں تکرار کی حکمتیں

"غطّ" یعنی دبانے کی حکمتوں کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ :۔

❶ ایک حکمت یہ ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم دنیا کے خیالات سے خالی ہوجائیں، ادھر سے آپ کا قلب پھر جائے۔ (۵۲)

---

(۴۹) دیکھیے الکاشف عن حقائق السنن المعروف بشرح الطیبی (ج ۱۱ ص ۴۸) کتاب الفضائل و الشمائل، باب المبعث وبدء الوحی۔

(۵۰) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح (ج ۱۱ ص ۱۰۸)۔

(۵۱) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۷) کتاب الفضائل، باب من فضائل موسی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

❷ دوسری حکمت یہ تھی کہ آپ کو اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ آپ پر بڑی بھاری ذمہ داری ڈالی جائے گی اور قولِ ثقیل نازل کیا جائے گا۔ (۵۳)

❸ تیسری حکمت یہ ہے کہ یہ معلوم کرنا تھا کہ آیا دبانے کے بعد آپ اپنی طرف سے کچھ پڑھتے ہیں یا نہیں، معلوم ہوا کہ آپ اپنی طرف سے کچھ نہیں پڑھ سکتے، تو آپ لائقِ اعتماد ہیں، اگرچہ یہ عند اللہ معلوم تھا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبا کر خود آپ کو دکھا دیا گیا کہ آپ معتمد ہیں اپنی طرف سے کچھ کہہ نہیں سکتے۔ (۵۴)

❹ چوتھی حکمت یہ ہے کہ آپ کو اس بات پر تنبیہ کرنی تھی کہ آپ اگر ازخود قراءت کرنا چاہیں تو یہ آپ کے بس کی بات نہیں ہے، اللہ ہی کے کرم سے قراءت پر آپ کو قدرت ہو سکتی ہے۔ (۵۵)

❺ پانچویں حکمت یہ ہے کہ تاکہ آپ کو یہ بتادیا جائے کہ یہ جو کچھ آپ کو مُشاھَد ہو رہا ہے یہ وساوس واوھام اور خیالات کی قبیل سے نہیں ہیں کیونکہ وساوس واوہام میں بدن دبتا نہیں وہ تو خیالی صورت ہوتی ہے۔ (۵۶)

❻ چھٹی حکمت یہ ہے کہ یہ دبانا القاء نسبت کے لیے تھا، اس کی وضاحت آگے آئے گی۔

پھر یہ کہ اس غط میں تکرار کیوں ہوا؟ اس میں بھی بہت ساری حکمتیں ذکر کی گئی ہیں:۔

❶ علامہ قسطلانیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ دبانے اور دبوچنے کا مقصد یہ تھا کہ آپ کا خیال تمام امورِ دنیویہ سے منقطع اور فارغ ہوجائے اور وہ وحی جو آپ کی طرف القاء کی جارہی ہے اس کی طرف آپ کی توجہ تام ہوجائے۔ دوسری اور تیسری دفعہ اسی کی تاکید اور مبالغہ کے لیے دبایا گیا تھا۔ (۵۷)

❷ بعض حضرات نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلی دفعہ جو دبایا گیا لیتخلی عن الدنیا، دوسری دفعہ دبایا گیا لیتفرغ لما یوحی الیہ، اور تیسری دفعہ مؤانست یعنی وحی سے انس پیدا کرنے کے لیے دبایا گیا تھا۔ (۵۸)

❸ بعض حضرات نے ایک اور بات کہی، وہ یہ کہ اللہ تعالی نے جہاں انسان کو عقل عطا فرمائی ہے وہاں انسان کے ساتھ تین چیزیں اور پیدا کیں: ایک نفس، دوسری طبع، اور تیسری چیز شیطان۔

نفس کا اثر یہ ہے کہ انسان خواہشات کی طرف مائل ہوتا ہے۔ طبیعت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ غفلت اور لاپروائی میں پڑجاتا ہے اور شیطان کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ عاداتِ مذمومہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

---

(۵۳) حوالۂ بالا۔ (۵۴) حوالۂ بالا۔ (۵۵) حوالۂ بالا۔ (۵۶) حوالۂ بالا۔

(۵۷) ارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۶۳)۔ (۵۸) حوالۂ بالا۔

پہلی مرتبہ جو دبایا گیا وہ خواہشات اور نفس کے اثرات کو زائل کرنے کے لیے تھا، دوسری مرتبہ طبیعت کے اثر یعنی غفلت کو دور کرنے کے لیے اور تیسری مرتبہ عاداتِ مذمومہ سے بے التفات کرنے کے لیے دبایا گیا تھا۔

❹ ہمارے بعض اساتذہ نے فرمایا کہ دراصل ان غطّات کے ذریعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تنبیہ کی گئی ہے اور اشارہ کیا گیا ہے ان ابتلاء ات اور آزمائشوں کی طرف، جو آئندہ زندگی میں آپ کو پیش آنے والی تھیں۔

چنانچہ پہلی مرتبہ دبا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہ نبوّت کی ذمہ داری آپ کے کندھوں پر آئے گی تو لوگ آپ کے مخالف ہوجائیں گے، اب تک تو آپ کو وہ "الصادق الامین" کہتے تھے، آپ کا احترام کرتے تھے اور آپ کے اخلاقِ کریمانہ سے متأثر تھے لیکن جب آپ نبوت کی ذمہ داری اٹھا کر ان کے پاس جائیں گے ان کی محبت عداوت میں تبدیل ہوجائے گی۔

دوسری مرتبہ کے دبانے میں اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ صرف یہی نہیں ہوگا کہ ان کی محبت عداوت میں تبدیل ہوجائے گی اور وہ آپ کے مخالف ہوجائیں گے بلکہ وہ آپ کو طرح طرح کی ایذائیں پہنچائیں گے، آپ کے راستہ پر کانٹے بچھائیں گے اور آپ کی عبادت میں خلل ڈالیں گے۔

اور تیسری مرتبہ دبانے میں اس طرف اشارہ تھا کہ وہ آپ کے قتل کی بھی سازش کریں گے، وہ آپ کی جان کے بھی درپے ہونگے اور آپ کو بالآخر مکہ مکرمہ چھوڑنا پڑے گا۔ تو یہ تین مرتبہ کا دبانا ان مرحلہ وار مشکلات اور مسائل کی طرف اشارہ کرنے کے لیے تھا۔ (۵۹)

❺ حضرت مولانا مرتضی حسن صاحب چاندپوری رحمۃ اللہ علیہ (۶۰) نے فرمایا کہ عام انسانوں کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ ایک بچہ ہوتا ہے اس کو پہلے مکتب میں بٹھایا جاتا ہے، پہلی تختی شروع کرائی جاتی ہے تو وہ سارا علم اسی کو سمجھتا ہے، سیدھی تختی ختم کرکے الٹی تختی پڑھائی جاتی ہے تو وہ ایک نئے مرحلے میں داخل ہوجاتا ہے، پھر پہلی تختی ختم کرلیتا ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں بالکل فارغ ہوگیا لیکن پھر دوسری تختی

---

(۵۹) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۷۶ و ۷۷)۔

(۶۰) آپ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے ارشد تلامذہ میں سے اور حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصروں میں سے تھے، ذکی، طباع اور تیز فہم علماء میں سے تھے، زبردست مناظر تھے، عرصۂ دراز تک دربھنگہ اور مراد آباد وغیرہ میں صدارتِ تدریس کے فرائض انجام دیے، اور آخر میں دارالعلوم دیوبند کے عہدۂ نظامتِ تعلیم اور پھر نظامتِ تبلیغ پر فائز ہوئے، دارالعلوم میں درس وتدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا، آپ کو ردِ بدعات اور ردِ قادیانیت سے خاص شغف تھا اور اس سلسلہ میں آپ کی بہت سی قابلِ قدر تصانیف ہیں جو طبع ہوچکی ہیں۔ تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے مشاہیر علمائے دیوبند (ج ۱ ص ۵۸۳۔ ۵۸۵)۔

شروع ہوجاتی ہے ، پھر جب قاعدہ کسی طرح ختم کرلیتا ہے تو اب سمجھنے لگتا ہے کہ میں عالم فاضل ہوگیا اور اپنی تعلیم مکمل کرلی، لیکن استاذ اس کو پارہ تھما دیتا ہے ، پھر ایک ایک پارہ کرکے تیس پارے مکمل پڑھائے جاتے ہیں اب اُسے یقین ہوجاتا ہے کہ میری تعلیم مکمل ہوگئی لیکن اُسے دوبارہ درجے میں بٹھا کر کتاب پکڑا دی جاتی ہے ، پہلے الفاظ کے چکر میں تھا اور اب معنی میں پھنس جاتا ہے ، اب ایک بالکل نیا قصہّ شروع ہوتا ہے جس کا اس کو کچھ اندازہ نہیں ہوتا، پھر یہ معانی کا سلسلہ ایسا شروع ہوتا ہے کہ اس غریب کی زندگی تمام ہوجاتی ہے لیکن علم کی انتہا نہیں ہوتی۔ یہ تو عام انسانوں کی بات ہے۔

لیکن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذہانت اور فراست سے اول روز ہی سمجھ گئے تھے کہ میرے اوپر کتنی بڑی ذمہ داری ڈالی جارہی ہے ، اس لیے آپ نے "ماأنابقارئ" فرمایا یعنی اس ذمہ داری کو سنبھالنا اور اسے انجام دینا مجھ جیسے ضعیف البنیان انسان کے لیے بہت مشکل اور دشوار ہے ۔ تو جبریل امین نے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دبوچا، ایک مرتبہ، پھر دوسری مرتبہ اور پھر تیسری مرتبہ آپ کو دبایا تاکہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ احساس ہو کہ اللہ تعالی نے آپ کے اندر بوجھ برداشت کرنے اور اُسے اٹھانے کی صلاحیت رکھی ہے ، چنانچہ حضرت جبریل امین کے تین دفعہ دبانے کے بعد آپ کو احساس ہوا اور آپ نے وہ آیات تلاوت کرلیں جو کہلوائی جارہی تھیں۔ (۶۱)

❻ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کے قریب قریب بات کہی ہے ، صرف عنوان بدلا ہوا ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ آپ میں عبدیت اعلی درجہ کی تھی، فنائیت کے اعلی ترین درجہ پر آپ فائز تھے اس لیے آپ کو اپنی صلاحیت ولیاقت اور کمالات کی طرف بالکل التفات نہیں تھا، جبریل امین نے آپ کو بار بار دبا کر آپ کے خیالات کو مجتمع کرکے اس مقام عبدیت سے آگے لیجانے کی کوشش کی ہے تاکہ آپ کو اپنی صلاحیت اور قابلیت کا اندازہ ہو اور ذمہ داری علی وجہ البصیرہ اٹھا سکیں۔ (۶۲)

❼ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تین مرتبہ تکرار کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیاگیا ہو کہ آپ پر بڑی بھاری ذمہ داری قول وعمل اور نیت کے اعتبار سے عائد کی جائے گی اس لیے کہ وحی کی بنیاد ایمان ہے ، اسی ایمان کے تینوں ارکان اور ان کے وزن دار ہونے کی طرف اشارہ کیاگیا ہے ۔ (۶۳)

❽ ایک حکمت یہ ہوسکتی ہے کہ تین مرتبہ دبانے سے یہ بتلانا مقصود ہو کہ قرآن پاک میں تین

---

(۶۱) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۶۲) ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۸۶ و ۸۷)۔

(۶۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸) کتاب التفسیر۔

زبردست قسم کے مضامین بیان کیے جائیں گے یعنی توحید، احکام اور اخبار۔ (۶۴)

⑨ ایک حکمت یہ بھی ممکن ہے کہ اس تکرار میں اشارہ کیا گیا ہے کہ آئندہ تین سختیوں اور شدّتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ (۶۵)

اب وہ تین سختیاں کیا ہیں؟

امام ابوالقاسم سہیلیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی شدّت اس وقت ہوئی جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شِعبِ ابی طالب میں محصور ہوئے، وہاں بھوک کی تکلیف برداشت کرنی پڑی اور دوسری بڑی تکالیف کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ قریش نے آپس میں طے کرلیا تھا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے معاونین کے ساتھ مقاطعہ کیا جائے کہ نہ تو ان کے ساتھ شادی بیاہ ہو اور نہ ہی ان کے ساتھ بیع وشراء کا معاملہ کیا جائے۔

دوسری شدّت اس وقت پیش آئی جب صحابہؓ شِعبِ ابی طالب سے نکلے اور کفّار نے قتل کی دھمکیاں دیں، اس کے نتیجہ میں انہیں حبشہ کی طرف ہجرت کرنی پڑی۔

اور تیسری شدّت اس وقت پیش آئی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی گئی، حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا وطن مبارک چھوڑنا پڑا اور ہجرت کرنی پڑی، ان لوگوں نے آپ کو ترکِ وطن پر مجبور کردیا۔ (۶۶)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ پہلی شدّت شِعبِ ابی طالب میں محصور ہونا ہے، دوسری شدت وطنِ عزیز کو چھوڑنا ہے اور تیسری شدّت اُحد کے موقعہ پر پیش آئی (۶۷) کہ آپ کا چہرۂ انور زخمی ہوا، اس میں خَود گھس گیا اور آپ کا رباعیہ مبارکہ شہید ہوا، اور تینوں اِرسالات سے تین نرمیوں اور یُسر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ ہیں یُسر فی الدنیا، یُسر فی البرزخ اور یُسر فی الآخرۃ" (۶۸)

⑩ بعض علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ تین مرتبہ دبانا تین شدّتوں کی طرف اشارہ تھا، ایک تو یہ کہ اس کے یاد کرنے میں شدّت ہوگی، دوسرے اس پر عمل کرنے میں شدّت ہوگی اور تیسرے اس کی تبلیغ میں شدّت ہوگی، مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم کے پڑھنے کے لیے تین شدّتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے آدمی کو اس کے لیے تیار ہونا چاہیے، پڑھنے کے لیے مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے، پھر عمل کی مشقت کا نمبر آتا ہے اور پھر تبلیغ کی مشقت برداشت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

---

(۶۴) حوالۂ بالا۔ (۶۵) حوالۂ بالا۔ (۶۶) الروض الأنف للسہیلی (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۶۷) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸)۔ (۶۸) حوالۂ بالا۔

۱۱۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی مرتبہ جبریل امین نے اس لیے دبایا تاکہ آپ عالمِ ناسوت سے نکل جائیں، دوسری مرتبہ اس لیے دبایا تاکہ عالمِ ملکوت میں داخل ہوجائیں اور آپ میں ملکوتی صفات آجائیں اور تیسری مرتبہ اس لیے دبایا تاکہ آپ کو ذات اور صفات تک حضور حاصل ہوجائے اور نسبتِ حضوری اور معیت مع اللہ دائم حاصل ہوجائے۔

۱۲۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل حضرت جبریل امین کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبانا تینوں مرتبہ القاءِ نسبت کے لیے تھا۔

توجہ کی قسمیں

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں توجہ کی چار قسمیں ہیں ❶ توجہ انعکاسی ❷ توجہ القائی ❸ توجہ اصلاحی ❹ توجہ اتحادی۔

توجہِ انعکاسی

توجہِ انعکاسی میں ایسا ہوتا ہے جیسے ایک شخص ہے وہ خوب خوشبو لگاتا ہے اور خوشبو لگانے کے بعد کسی مجلس میں آکر بیٹھتا ہے تو جتنے بھی حاضرینِ مجلس ہوتے ہیں وہ سارے کے سارے اس خوشبو سے مستفید ہوتے ہیں، وہ خوشبو سب کو محسوس ہوتی ہے، لیکن اس خوشبو کا اثر صرف اُس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ وہ آدمی اس مجلس میں موجود رہتا ہے، چنانچہ وہ چلا جاتا ہے تو پھر خوشبو کا اثر غائب ہوجاتا ہے۔

اسی طرح توجہِ انعکاسی میں یہ ہوتا ہے کہ مرید شیخ کے پاس آتا ہے اور شیخ کے قلب پر جو انوار نازل ہورہے ہیں وہ اس مجلس میں ان سے مستفید ہوتا ہے، لیکن شیخ سے جدا ہونے کے بعد کچھ اثر نہیں رہتا۔

یا یوں سمجھیے کہ نسبتِ انعکاسی میں شیخ کے قلب کی نورانیت مرید کے قلب میں منعکس ہوتی ہے، جیسے آئینہ کو بلب کے سامنے رکھ دیا جائے تو وہ بلب آئینہ میں منعکس ہوتا ہے اور آئینہ میں نور نظر آتا ہے۔ لیکن یہ نور اس وقت تک باقی رہے گا جب تک آئینہ بلب کے سامنے ہوگا اور جب وہاں سے ہٹ جائے گا تو آئینہ میں کوئی نور نہیں رہے گا۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مرید کچھ ذکر وفکر کے ذریعہ اپنے قلب کو مجلّی اور صاف کرلیتا ہے تو شیخ کے قلب کے انوار اس کے قلب میں منعکس ہونے لگتے ہیں مگر یہ نسبت مجلسِ شیخ کے ساتھ خاص ہوتی ہے، مجلس سے اٹھ جانے کے بعد

اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔

توجہِ القائی یا نسبتِ القائی

اس کی صورت بالکل ایسی ہے جیسے ایک آدمی چراغ بتّی صحیح کرے اور دوسرے چراغ سے بنے چراغ کو روشن کرے، اسی طرح سے مرید جب ذکر وفکر کے ذریعہ اپنے دل کی اچھی طرح صفائی کرلیتا ہے تو شیخ اپنے قلب کے ذکر وحضور کا ایک نور مرید کے قلب میں ڈالتا ہے جس سے اس کا چراغِ دل روشن ہوجاتا ہے، اب اگر مرید اس کی حفاظت کرتا ہے تو چراغ روشن رہتا ہے کہ دل میں روشنی بڑھتی رہتی ہے، لیکن اگر ذرا سی غفلت کی تو بجھ جاتا ہے۔

یہ نسبت پہلی نسبت سے قوی ہوتی ہے اور شیخ کی مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی نورانیت باقی رہتی ہے، لیکن انتہائی ضعیف ہے کہ ذرا سی بے احتیاطی سے ختم ہوجاتی ہے۔

توجہ اصلاحی یا نسبتِ اصلاحی

اس کی مثال یوں سمجھو جیسے ایک دریا ہے، اس سے ایک آدمی نہر نکالتا ہے، اب دریا سے پانی اس نہر میں چلتا رہتا ہے، اور اگر تھوڑا بہت کوڑا کباڑ آتا ہے تو پانی اس کو بہا لے جاتا ہے کوئی بڑی ہی چیز حائل ہو تو وہ پانی کو روک سکتی ہے اور نقصان پہنچا سکتی ہے، مثلاً کوئی بڑا پتھر منفذ پر آجائے اور پانی کو روک دے، یا نہر میں کہیں بہت بڑا شگاف پڑجائے جس سے سارا پانی نکل جائے۔

اسی طرح جب مرید ذکر وفکر کے ذریعہ اپنے قلب کو خوب مجلّی کرلیتا ہے تو شیخ کے بحرِ معارف میں سے ایک نہر اس کے قلب میں جاری ہوجاتی ہے اور وہاں سے معارف اور علوم اس کے قلب میں آنے لگتے ہیں۔

یہ نسبت پہلی اور دوسری نسبتوں سے بہت طاقتور ہے اور تھوڑی بہت لغزشیں اس کے لیے قاطع ثابت نہیں ہوتیں جیسے پتے اور تنکے پانی کی رَو کے ساتھ بہتے چلے جاتے ہیں ہاں اگر کوئی بہت بڑی لغزش ہوجائے، کسی کبیرہ کا ارتکاب ہوجائے تو اس کے انقطاع کا خطرہ ہوتا ہے۔ اور انقطاع سے مراد یہ ہے کہ یہ نہر تھوڑی دیر کے لیے خشک ہوجاتی ہے اگر آدمی توبہ کرلے تو دوبارہ جاری ہوجاتی ہے جیسے آدمی نہر کا منفذ بند ہونے کے بعد اُسے کھول دے یا اس میں شگاف لگ جانے یا ٹوٹ جانے کے بعد اس کو ٹھیک کردے۔

توجہِ اتحادی یا نسبتِ اتحادی

اس توجہ میں یہ ہوتا ہے کہ شیخ اپنی روح کو مرید کی روح سے متصل کرکے اپنے کمالات کو اس کی طرف منتقل کردیتا ہے، یہ القاءِ نسبت کی سب سے اعلی قسم ہے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ اور ایک نانبائی کا واقعہ

اس سلسلہ میں حضرت خواجہ باقی باللہؒ اور نانبائی کا قصہ معروف ہے، ایک مرتبہ خواجہ صاحب کے ہاں کچھ مہمان آگئے اتفاق سے شیخ کے ہاں اُس موقعہ پر ان کی خاطر مدارات کے لیے کچھ انتظام نہیں تھا، شیخ پریشان تھے، مہمانوں کی ضیافت کرنا چاہتے تھے اور گھر میں فاقہ تھا، شیخ کے پڑوس میں ایک نانبائی رہتا تھا، اس نے شیخ کی پریشانی کو کسی طرح محسوس کرلیا اور ایک خوان تیار کرکے آپ کی خدمت میں پہنچا دیا، حضرت بیحد خوش ہوئے اور اُسے قبول کرکے مہمانوں کی مدارات فرمائی، اور اس نانبائی سے فرمایا کہ مانگو کیا مانگتے ہو، اس نے کہا کہ حضرت! مجھے اپنے جیسا بنا دیجیے حضرت نے فرمایا کچھ اور مانگو، اس نے کہا کہ نہیں حضرت! میری تو بس یہی حاجت ہے۔

جب اس نے بہت اصرار کیا تو حضرت اس کو اپنے حجرے میں لے گئے، اور اس پر توجہِ اتحادی ڈالی، تھوڑی دیر بعد حجرہ سے دونوں نکلے تو ان میں کوئی امتیاز نہیں تھا، یہ معلوم نہیں ہوتا تھا کہ حضرت کون ہیں اور وہ نانبائی کون ہے، البتہ اس سے فرق معلوم ہوتا تھا کہ ان میں سے ایک تو ہوش و حواس کے ساتھ تھا دوسرا بے خود اور مست۔ اس توجہِ اتحادی کا اثر یہ ہوا کہ وہ مسکین اس کا تحمل نہ کرسکا اور چند دنوں میں اس کا انتقال ہوگیا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ **جبریل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ** وسلم کو جو تین مرتبہ دبایا تھا یہ اخیر کی تینوں نسبتوں کے القاء کرنے کے لیے دبایا تھا۔ (٦٩)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نوّراللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ پہلی نسبت یعنی نسبتِ انعکاسی تو ایک دم سامنے ہوتے ہی حاصل ہوگئی کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غارِ حرا میں ایک مدّت تک مجاھدہ، خلوت نشینی اور ذکر وفکر کے ذریعہ اپنے قلبِ مبارک کو مجلّی اور صاف فرما چکے تھے۔ (٧٠)

---

(٦٩) دیکھیے تقریرِ بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث صاحب نوّراللہ مرقدہ (ج ا ص ٨٣ تا ٨٥)۔

(٧٠) دیکھیے تقریرِ بخاری شریف (ج ا ص ٨٦)۔

بہرحال سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی رائے کے مطابق تیسری مرتبہ کے دبانے پر حضرت جبریل علیہ السلام کی صفاتِ ملکیہ کو اپنے اندر جذب کرلیا گویا آپ مقامِ جبریل پر پہنچ گئے۔ اس کے بعد سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم تیئیس سال زندہ رہے، اس طویل مدت میں سیدالاولین والآخرین نے کتنی زبردست روحانی ترقی کی ہوگی اس کا اندازہ لگانا ماوشما کے بس میں نہیں۔ اسی سے کچھ اندازہ لگائیے کہ لیلۃ المعراج میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرت جبریل چل رہے تھے، مقامِ سدرہ پر پہنچ کر انھوں نے آگے جانے سے معذرت کردی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے۔

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ

صفاتِ ملکیہ کے انتقال ہی کے سلسلہ میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے واقعہ بیان فرمایا، وہ فرماتے ہیں کہ جب وہ حیدر آباد دکن کے شفاخانہ میں گئے تو وہاں ڈاکٹر نے بجلی کے ذریعہ علاج کے بہت سے کرشمے دکھائے اور پھر کہا کہ اگر آپ کہیں تو ہم آپ کے بدن میں بجلی داخل کردیں حضرت شیخ الاسلامؒ کو پہلے تو گھبراہٹ ہوئی لیکن ڈاکٹروں نے کہا کہ پریشانی کی کوئی بات نہیں، تکلیف نہیں ہوگی۔

ان کو ایک کرسی پر بٹھایا گیا اور ایک پیتل کا دستہ تھمادیا اور مشین چلادی، تھوڑی دیر کے بعد کہا کہ ہم اتنی بجلی آپ کے جسم میں پہنچا چکے ہیں، علامہ عثمانیؒ کو بڑا تعجب ہوا، انھوں نے کہا کہ آپ متعجب نہ ہوں ابھی آپ کو معلوم ہوجائے گا، اس موقعہ پر علامہ عثمانیؒ کے متبنّی مولانا یحییٰ صاحب بھی تھے، ان سے کہا گیا کہ ذرا ان کو ہاتھ لگاؤ، انھوں نے ہاتھ قریب ہی کیا تھا کہ ان کی انگلی سے ایک شعلہ سا نکلا وہ سمجھے کہ انگلی جل گئی، علامہ عثمانیؒ نے بھی تکلیف محسوس کی، معلوم ہوا کہ کوئی اجنبی شے جسم میں ہے پھر مولانا یحییٰ صاحب سے کہا گیا کہ ان کو زور سے پکڑو، اب کچھ اثر نہ تھا، وہ یوں ہی پکڑے ہوئے تھے کہ ایک تیسرے آدمی سے کہا کہ ان کو ہاتھ لگاؤ، ہاتھ قریب کرنا تھا کہ پھر وہی کیفیت ہوئی اور پھر زور سے پکڑا تو کچھ اثر نہ ہوا۔

حضرت علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ آج ایک بڑا مسئلہ حل ہوگیا، معلوم ہوا کہ زور سے پکڑنے میں صفات کی منتقلی بعض اوقات بآسانی ہوجاتی ہے، جبریل امین نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو زور سے دبوچا، نور کا نور سے اتصال ہوا تو وہ ملکوتی صفات منتقل ہوگئیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر وحی کا تحمل کرنے اور اس کے وزن کو برداشت کرنے کی استعداد پیدا ہوگئی۔ (۱)

---

(۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۶۶)۔

فقال: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأ وَرَبُّكَ الْاَكْرَم.
حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو سورۂ علق کی ابتدائی پانچ آیات پڑھائیں، اور آپ نے پڑھیں۔

آیاتِ مذکورہ سے متعلقہ چند فوائد

آپ دیکھ رہے ہیں کہ اللہ کے نبی امّی ہیں لیکن پہلی وحی جو آرہی ہے وہ قراءت کی ہے، گویا اللہ تعالی نے قراءت کو ذکر فرما کر ان علوم کی طرف اشارہ کردیا ہے جن سے اپنے نبی کو نوازنے والے تھے۔

پھر پہلی آیت میں "اقرأ باسم ربک" آیا ہے۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالی کی ذات اور صفات کی حقیقت سے ہم واقف نہیں، ہم اللہ تعالی کی ذات اور صفات کو اس کے اسماء سے جانتے ہیں، ان ہی اسماء کا ہمیں علم ہوا ہے اور ان ہی اسماء کو ہم خالق و مخلوق، قدیم وحادث اور عابد و معبود کے درمیان واسطہ اور رابطہ سمجھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہاں "اقرأ بربک" کہنے کے بجائے "اِقْرَأْ باسم ربک" فرمایا ہے، اور اسی وجہ سے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم" میں بھی لفظ "اسم" کا اضافہ کیا گیا ہے۔

پھر یہاں لفظ "اسم" کی اضافت "ربک" کی طرف ہے اور یہ اشارہ ہے اس طرف کہ وہ اللہ جو رب ہے اور تدریجاً ہر شے کو اس کے کمال تک پہنچانے والا ہے اس نے آپ کو بھی چالیس سال میں تدریجاً اس کمال تک پہنچایا ہے کہ جس کمال کے ساتھ نبوت کی ذمہ داری کا تحمل ممکن ہے، لہذا آپ اسی بات کی طرف توجہ کیجیے اور اسی چیز کی طرف نظر کیجیے کہ آپ کا رب آپ کی تربیت کرنے والا اور تدریجاً آپ کو کمال تک پہنچانے والا ہے، پھر آپ کیوں مایوس ہوتے ہیں اور اپنی صلاحیت کے بارے میں کیوں متفکر ہوتے ہیں؟!

الَّذِیْ خَلَقَ

یہاں "خَلَقَ" کے مفعول کو ذکر نہیں کیا، یہ بتانے کے لیے کہ وہ تمام مخلوقات کا خالق ہے۔

اس جملہ میں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی استعداد اور قابلیت کی طرف متوجہ کیا ہے اس طرح کہ جب وہ تمام کائنات کا خالق ہے تو آپ کا بھی خالق ہے، کائنات کی طرح اس کو یہ قدرت بھی حاصل ہے کہ آپ کے اندر قراءت کی صلاحیت پیدا فرما دے، لہذا آپ کو اس سلسلے میں متفکر ہونے کی ضرورت نہیں۔

خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ نے انسان کو خونِ بستہ سے پیدا فرمایا۔ یہاں منی کا ذکر نہیں کیا کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا پاک ہے یا ناپاک، بلکہ خون کا ذکر کیا ہے جو بالاتفاق ناپاک بھی ہے اور لایعقل وجماد بھی، اس کے اندر فی نفسہ کسی قسم کی استعداد اور صلاحیت نہیں ہوتی، لیکن اللہ تبارک وتعالیٰ اپنی قدرتِ کاملہ سے اس سے ایک عاقل اور سمجھ دار انسان پیدا کردیتا ہے۔ وہ اللہ جو یہ قدرت رکھتا ہے اگر آپ کے اندر علم پیدا کرے خواہ آپ امّی ہوں اور آپ کے اندر قراءت کی صلاحیت پیدا فرمادیں خواہ آپ قاری نہ ہوں تو اس میں کیا بُعد ہے؟

اِقْرَأْ وَرَبُّکَ الْاَکْرَمُ.

استفاضہ واستفادہ کے لیے جہاں طالب میں استعداد ضروری ہے وہاں فیض پہنچانے والے اور فائدہ پہنچانے والے کے اندر ضروری ہے کہ بخل نہ ہو۔

یہاں پہلے تین جملوں میں طالب کی استعداد یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاحیت اور قابلیت کو ذکر کیا ہے اور اس آیت میں یہ بیان کیا ہے کہ آپ کو فائدہ پہنچانے والا اللہ جلّ جلالہ ہے، وہ بڑا کرم والا ہے، اس کا افاضہ اور افادہ ہمیشہ سے جاری رہا ہے لہذا آپ کے لیے بھی جاری ہوگا اور جاری رہے گا، ہماری طرف سے افادے میں کوئی رکاوٹ اور مشکل پیش نہیں آئے گی کیونکہ ہمارے یہاں کرم ہی کرم ہے، بخل کا نام ونشان نہیں۔

اَلَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

اس آیت میں اس بات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ آپ غور کیجیے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ قلم کے ذریعہ جو ایک جماد لایعقل ہے۔ تعلیم دیتا ہے، چنانچہ یہ صحیح بخاری جو آج آپ پڑھ رہے ہیں قلم ہی کی برکت ہے، اسی طرح آپ جو قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں یہ بھی قلم ہی کی برکت ہے۔ تو جو اللہ لوگوں کو قلم کے ذریعہ علم سکھاتا ہے وہ آپ جیسے انسان کے ذریعہ جو خُلقِ مجسم ہے، جو ذکاوت، ذہانت اور فراست کا ایک عدیم المثال نمونہ ہے۔ علم کی اشاعت نہیں کرسکتا؟! یقیناً وہ آپ کے ذریعہ علوم کی اشاعت قلم کے مقابلہ میں زیادہ کرسکتا ہے۔

پھر اسی کے ساتھ ساتھ اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح کاتب کے ہاتھ میں قلم ہوتا ہے اور وہ اس کے ذریعہ علوم کی اشاعت کرتا ہے، لیکن قلم کاتب سے افضل نہیں ہوتا، وہ تو کاتب

جس طرح چاہتا ہے اُسے چلاتا ہے، قلم کو دم مارنے کی مجال نہیں ہوتی، وہ کالمیّت فی ید الغسّال ہوتا ہے۔
اسی طرح یہاں فرمایا گیا ہے کہ جبریل امین جن کے ذریعہ ہم یہ علوم آپ تک پہنچا رہے ہیں آپ سے افضل نہیں اس لیے کہ ان کا اپنا تو کوئی اختیار نہیں وہ تو فرشتوں میں سے ایک فرشتہ ہیں ان کی صفت "یَفْعَلُوْنَ مَایُؤْمَرُوْنَ" (التحریم/٦) ہے ان کو تو جس طرح کا حکم دیا جائے گا اسی پر کاربند ہونگے، لہذا یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ جبریل امین آپ کے استاذ قرار پائیں گے اور آپ سے افضل ہوجائیں گے۔

عَلَّمَ الانسان مَالَم یعلم.

اس آیت میں بھی سابقہ آیات کی طرح آپ کو بتلایا گیا ہے کہ آپ کو قراءت کے سلسلہ میں کسی قسم کی پریشانی نہیں ہوگی۔

آپ غور کیجیے کہ بچہ جب ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے تو وہ عالم نہیں ہوتا، کچھ بھی نہیں جانتا، نہ تو بولنے پر اسے قدرت حاصل ہوتی ہے اور نہ اشارہ تک کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کے باوجود اللہ سبحانہ وتعالی اُسے عالم بنادیتے ہیں۔ لہذا آپ کو کسی قسم کی فکر نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اللہ تعالی کی عنایت آپ کے ساتھ ہے اور اس کی تربیت آپ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالی کی مشیت اور ارادہ بھی آپ کے ساتھ ہے، لہذا یقیناً آپ عالم بھی بن سکتے ہیں اور معلم بھی۔ یہ ہے ان آیات کا خلاصہ۔
والعلم عند اللہ سبحانہ وتعالی۔

آیاتِ مذکورہ مضامینِ قرآن کریم کا خلاصہ ہیں

واقعہ یہ ہے کہ ان پانچوں آیات میں جمیع مضامینِ قرآنیہ کی طرف اشارہ ہے، وہ اس طرح کہ قرآن کریم کے مضامین تین قسم کے ہیں، ایک توحید یعنی ذات وصفات سے متعلق آیات، دوسرے احکام اور تیسرے اِخبار بالغیب اور قصص وغیرہ۔
ذات وصفات کی طرف اشارہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ" میں لفظ "رب" اور "الَّذِی خَلَقَ" اور "خَلَقَ الانسان من علقٍ" سے نکلتا ہے، اسی طرح "وَرَبُّکَ الاَکْرَمُ" میں سے لفظ "رب" سے بھی نکلتا ہے۔
اس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک تو اللہ کی ذات ہے اور دوسرے اس کی صفات ہیں، پھر اللہ تعالی کی

صفات دو طرح کی ہیں، صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال۔

صفاتِ ذات سات ہیں: علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور حیات۔ ان کے علاوہ باقی صفاتِ افعال ہیں جیسے خالق، رازق وغیرہ۔

پھر صفاتِ افعال کے بارے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ حادث ہیں یا قدیم؟

اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ صفات حادث ہیں اور اصل میں قدرت و ارادہ کا تعلق اگر کسی خاص فعل کے ساتھ ہوجاتا ہے تو اس سے یہ صفت نکل آتی ہے۔ مثلاً اگر تخلیق سے تعلق ہو تو اللہ تعالی کے لیے "خالق" کی صفت نکل آتی ہے اور "ترزیق" سے تعلق ہو تو "رازق" کی صفت نکل آتی ہے۔ وھکذا۔

لیکن ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ سبعہ سابقہ کیساتھ ایک آٹھویں صفت بھی ہے جو "تکوین" کی صفت کہلاتی ہے، صفاتِ سبعہ کی طرح یہ بھی قدیم ہے اور تمام صفاتِ افعال اسی کی مختلف شئون واحوال اور صورتیں ہیں۔ خلق بھی تکوین ہی کی ایک صورت ہے اور ترزیق بھی اسی کی ایک صورت ہے۔

صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال میں فرق

پھر صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال میں فرق کیا ہے؟ ماتریدیہ کے یہاں چونکہ سب قدیم ہیں اس لیے انھوں نے فرق اور بیان کیا ہے وہ یہ کہ صفاتِ ذات تو وہ صفات ہیں جن کے ساتھ حق تعالی متصف ہیں ان کی اضداد کے ساتھ متصف نہیں، اللہ تعالی علیم ہیں جاہل نہیں، قدیر ہیں عاجز نہیں، مرید ہیں بے ارادہ نہیں، سمیع ہیں اصم نہیں، بصیر ہیں اعمی نہیں، متکلم ہیں اخرس نہیں اور حی ہیں مردہ نہیں۔

اور صفاتِ افعال وہ کہلاتی ہیں کہ حق تعالی اُن سے بھی متصف ہوتے ہیں اور ان کی اضداد سے بھی جیسے احیاء واماتت، قبض وبسط، نفع وضرر وغیرذلک۔

اشاعرہ کے یہاں چونکہ صفاتِ سبعہ ذاتیہ تو ہیں قدیم، اور صفاتِ افعال ہیں حادث، اس لیے انھوں نے اور تفصیل کی، وہ یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ ذات تو وہ صفات ہیں جن سے حق تعالی ازلاً اور ابداً متصف ہیں یعنی ہمیشہ سے متصف ہیں اور ہمیشہ متصف رہیں گے اور صفاتِ افعال وہ صفات ہیں جن سے حق تعالی لم یزل میں متصف نہیں، ہاں لایزال میں متصف ہیں۔ یعنی ابتداء سے ہی متصف تو نہیں البتہ بعد میں متصف ہوتے ہیں۔

آیت میں صفاتِ ذات وصفاتِ افعال کی طرف اشارہ

اب یہ سمجھیں کہ لفظ "ربّ" اور لفظ "خلق" سے صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کی طرف اشارہ

نکلتا ہے "خلق" اللہ کی صفاتِ افعال میں سے ہے لہذا اس سے تمام صفاتِ افعال کی طرف اشارہ ہوگیا اور لفظ "رب" سے صفاتِ ذات کی طرف اشارہ نکلتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ "رب" کہتے ہیں تربیت کرنے والے کو، تربیت کے لیے ضروری ہے کہ تربیت کرنے والا علم رکھتا ہو، جاہل تربیت نہیں کرسکتا، قدرت و ارادہ رکھتا ہو، عاجز و بے ارادہ شخص تربیت نہیں کرسکتا، اسی طرح سمع وبصر رکھتا ہو کیونکہ یہ علم کے ذرائع میں سے ہیں اور ان کی تربیت میں ضرورت پڑتی ہے، جس کی تربیت کی جاتی ہے اس کی باتوں کے سننے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے احوال کی نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح بعض اوقات تربیت میں کلام کی ضرورت پڑتی ہے، بتانے اور سکھانے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ کرو اور یہ نہ کرو، اس سے بچو، پھر ظاہر ہے کہ جس میں یہ صفات ہونگی وہ زندہ ہوگا تو اسی لفظ "رب" سے خدائے پاک کی تمام صفاتِ ذاتیہ کی طرف اشارہ نکلتا ہے اور جو صفات والا ہوگا تو اس کی ذات بھی ہوگی، اس سے "ذات" بھی نکل آئی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ لفظِ "رب" اور لفظ "خلق" سے خدائے پاک کی صفاتِ ذاتیہ اور صفاتِ فعلیہ کی طرف اشارہ نکلتا ہے تو انہی دونوں لفظوں سے ذات وصفات اور توحید کی طرف اشارہ ہوگیا۔

اسی طرح آگے "علَّمَ الْإنسان مالم یعلم" آیا ہے "علّم" کے لفظ سے اللہ تعالی کی صفاتِ ذاتیہ کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں "خَلَقَ" اور "علّمَ" کے ذریعہ اللہ تعالی کی ذات وصفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ "خلق" صفاتِ افعال میں سے اور "علم" صفاتِ ذات میں سے ہے۔

دوسرا قرآنی مضمون احکام کا ہے، اس کی طرف اشارہ "اِقْرَأْ باسمِ ربِّک" اور "اقرأ وَربُّک الْاَکْرَم" سے کیا گیا ہے کیونکہ "اقرأ" صیغۂ امر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ کلام احکام پر مشتمل ہوگا۔

اور تیسرے قرآنی مضمون اخبار بالغیب کی طرف اشارہ "علَّمَ الإنسانَ مَالَم یَعْلَمْ" سے ہوگیا، کیونکہ انسان جس چیز سے ناواقف اور جاہل تھا، اللہ تعالی نے اس کی تعلیم دی۔

سب سے پہلے کون سی آیات نازل ہوئیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے کون سی آیات نازل ہوئیں؟

جمہور کا قول یہ ہے کہ سورۂ علق کی ابتدائی پانچ آیات سب سے پہلے نازل ہوئیں، جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں "وھذا ھو الصواب الذی علیہ الجماھیر من السلف والخلف۔" (۲)

(۲) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے سورۂ مدثر کا نزول ہوا ہے، یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ان کے تلمیذ حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف کی رائے ہے۔ (۳)

لیکن قولِ اول قولِ ثانی سے ارجح ہے کیونکہ:۔

❶ "اقرأ" کی ابتدائی آیات کے نزول کے قصہ میں وارد ہے کہ فرشتہ نے کہا "اقرأ" آپ نے فرمایا "ماأنابقارئ" اگر مدثر کی آیات کا نزول ہوگیا ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم "ماأنابقارئ" کیوں فرماتے؟ آپ فوراً آیات پڑھ دیتے۔ (۴)

❷ دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۂ اقرأ میں قراءت کا امر ہے اور سورۂ مدثر میں "انذار" کا، اور انذار کا درجہ قراءت کے بعد ہے پہلے قراءت حاصل ہوگی پھر اسی کے مطابق انذار ہوگا۔ (۵)

❸ تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ جو کچھ فرما رہے ہیں یہ ان کی اپنی رائے اور گمان ہے (٦) اور حضرت عائشہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کررہی ہیں کہ حضرت جبرئیل آئے اور مجھ سے قراءت کا مطالبہ کیا، اور مجھے قراءت کا حکم دیا، میں نے کہہ دیا "ماأنابقارئ" تین بار یہ بات پیش آئی پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے تین مرتبہ دبا کر فرمایا "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" الخ۔

❹ چوتھی وجہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کے قصہ میں یہ الفاظ آئے ہیں "فرفعت رأسي فاذا الملک الذي جاءني بحراء جالس علی کرسي بین السماء والأرض" (۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدثر کے نزول سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرشتہ سے ملاقات ہوچکی تھی۔ (۸)

بعض حضرات نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ:۔

❶ أول مانزل علی الإطلاق تو "اقرأ" کی ابتدائی آیات ہیں اور "مدثر" کو أول مانزل کاملاً کی

---

(۳) عن یحیی بن أبي کثیر سألت أبا سلمة بن عبدالرحمن عن أول مانزل من القرآن، قال: یاایها المدثر، قلت: یقولون: اقرا باسم ربک الذي خلق، فقال ابوسلمة: سألت جابر بن عبدالله رضی الله عنهما عن ذلک، وقلت له مثل الذي قلت، فقال جابر: لاأحدثک الاما حدثنا رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: جاورت بحراء، فلما قضیت جواري هبطت فنودیت.... فأتیت خدیجة فقلت: دثروني وصبّوا عليّ ماء باردا، قال: فدثروني وصبّوا عليّ ماء باردا، قال: فنزلت یاأیها المدثر، قم فأنذر، وربک فکبّر"۔ دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۴) زادالمعاد (ج ۱ ص ۸۵) فصل في مبعثه وأول مانزل علیه۔

(۵) حوالۂ بالا۔

(٦) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱۸ ص ۱٦۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۷) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۸) زادالمعاد (ج ۱ ص ۸۵)۔

خصوصیت حاصل ہے (۹) حضرت جابرؓ کی روایت میں سورہ مدثر کو أول مانزل اسی حیثیت سے کہا گیا ہے۔

❷ دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ فترت کے بعد دوبارہ جب وحی کا نزول شروع ہوا تو سب سے پہلے سورۂ مدثر نازل ہوا، اس اعتبار سے اُسے اولیت حاصل ہوئی۔ (۱۰)

❸ تیسری توجیہ یہ ہے کہ "انذار" کے ساتھ مقید ہوکر سب سے پہلے سورہ مدثر کا نزول ہوا۔ (۱۱)

❹ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ "اقرأ" کی آیات کے نزول کے لیے کوئی سبب پیش نہیں آیا، جبکہ سبب کے پیش آنے کے بعد سب سے پہلے سورۂ مدثر نازل ہوا اس لیے اس کو "أول مانزل" کہا گیا ہے۔ (۱۲)

یہ کل چار صورتیں جمع کی ہوگئیں۔

پھر أول مانزل کے مصداق میں ایک قول یہ ہے کہ "بسم اللہ الرحمن الرحیم" سب سے پہلے نازل ہوئی۔ (۱۳)

لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایعرف فصل السورۃ حتی تنزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم" (۱۴) اس سے معلوم ہوا کہ "بسم اللہ" کا نزول بعد میں ہوا۔

علامہ زمخشریؒ نے نقل کیا ہے کہ اکثر مفسرین کے نزدیک سورۂ فاتحہ أول مانزل ہے۔ (۱۵)

لیکن یہ بھی درست نہیں بلکہ اکثر تو کیا کثیر بھی قائل نہیں، اس لیے کہ اس کے قائل صرف ابومیسرہ عمرو بن شرحبیل ہیں ان کی مرسل روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ میں ذکر کی ہے اس میں ہے "فلما خلا ناداہ یا محمد، قل: بسم اللہ الرحمن الرحیم، الحمد للہ رب العالمین، حتی بلغ: ولا الضالین" (۱۶)

لیکن امام بیہقیؒ فرماتے ہیں "فهذا منقطع" (۱۷) دوسرے یہ صحیح کی روایت کے معارض ہے (۱۸)

---

(۹) الإتقان فی علوم القرآن (ج۱ ص۳۲) النوع السابع: معرفة أول ما نزل۔

(۱۰) فتح الباری (ج۸ ص۶۷۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة المدثر، باب: وربک فکبّر۔

(۱۱) حوالۂ بالا۔

(۱۲) حوالۂ بالا۔

(۱۳) الإتقان (ج۱ ص۳۳) النوع السابع: معرفة أول ما نزل۔

(۱۴) سنن أبی داود، کتاب الصلاة، باب من جهر بها (أی بالبسملة) رقم ۷۸۸۔

(۱۵) تفسیر کشاف (ج۴ ص۷۷۵) تفسیر سورة العلق۔

(۱۶) دلائل النبوة للبیهقی (ج۲ ص۱۵۸) باب أول سورة نزلت من القرآن۔

(۱۷) حوالۂ بالا۔

(۱۸) فتح الباری (ج۸ ص۷۱۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔

عطاء خراسانیؒ سے منقول ہے کہ سورۂ مدثر سے پہلے "یاأیها المزمّل" کا نزول ہوا۔ (۱۹)

لیکن حافظؒ فرماتے ہیں کہ عطاء ضعیف ہیں۔ (۲۰)

اقرأ باسم ربک پر کیسے عمل کیا جائے؟

سورہ علق کی پہلی آیت میں "اقرأ باسم ربّک" آیا ہے اور اس میں حکم دیا گیا ہے کہ اللہ کا نام لیکر پڑھو، پھر کس نام سے پڑھا جائے؟ اس میں اس کا کوئی بیان نہیں۔

علامہ ابوالقاسم سہیلیؒ فرماتے ہیں کہ بعد میں اس کا بیان آیت کریمہ "بسم اللہ مجرٖیها ومرسٰها" میں آیا ہے پھر اس کے بعد دوسری آیت "إنّه من سلیمٰن وانه بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم" نازل ہوئی، اور پھر اس کے بعد مستقل طور پر حضرت جبریل علیہ السلام ہر سورت کے ساتھ "بسم اللّٰه الرحمن الرّحیم" پڑھتے تھے۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

بسم اللہ جزوِ قرآن ہے یا نہیں؟

مذاہبِ علماء

بسم اللہ قرآن کا جزء ہے یا نہیں اس میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔ (۲۲)

❶ امام مالکؒ اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ سورۂ نمل میں جو "بسم اللہ" وارد ہے "إنه من سلیمٰن وانه بسم اللّٰه الرحمن الرّحیم" وہ تو بالاتفاق قرآن کریم کا جزء ہے اور کہیں جزء نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے بعض اصحاب نے اسے امام احمدؒ کا مذہب قرار دیا ہے یا اُن سے ایک روایت کے طور پر نقل کیا ہے۔ (۲۳)

---

(۱۹) فتح الباری (ج۸ ص ٦٧٨) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر، باب: وربک فکبّر۔

(۲۰) حوالۂ بالا۔

(۲۱) الروض الأنف للسہیلی (ج۱ ص ۱۵۴)۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج۳ ص ۳۳۴ و ۳۳۵) فرع: فی مذاہب العلماء فی إثبات البسملة وعدمها۔

(۲۳) نصب الرایة (ج۱ ص ۳۲۷) أقوال العلماء فی البسملة۔

❷ امام شافعیؒ اور ان کی موافقت کرنے والوں کا قول اس کے بالمقابل ہے کہ بسم اللہ ہر سورت کی یا تو آیت تامہ ہے یا بعض آیت ہے۔

❸ تیسرا قول یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کریم کا جزء ہے لیکن کسی سورت کا جزء نہیں، قرآن کریم کا جزء ہونے کی حیثیت سے اس کو پڑھا جاتا ہے (۲۴) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے پڑھا ہے، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں "بینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم بین أظهرنا إذ اغفى اغفاءة ثم رفع رأسه متبسماً فقلنا: ما أضحكك يارسول الله؟ قال: أنزلت على آنفاً سورة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا اعطينك الكوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو الابتر..." (۲۵)۔

یہ عبداللہ بن المبارکؒ، داؤد ظاہریؒ اور ان کے متبعین کا قول ہے، امام احمدؒ سے یہی منصوص ہے، حنفیہ میں سے ایک جماعت اسی کی قائل ہے (۲۶) علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "وذكر أبوبكر الرازي أنه مقتضى مذهب ابى حنيفة، وهذا قول المحققين من أهل العلم؛ فإن في هذا القول الجمع بين الأدلة، وكتابتها سطراً مفصلاً عن السورة يؤيد ذلك" (۲۷)۔

تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تسمیہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک تو تسمیہ اس کا جزء ہے، جبکہ امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ اور راجح قول کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک اس کا جزء نہیں ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت جو مرجوح ہے یہ منقول ہے کہ تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے کسی اور سورت کا نہیں۔ (۲۸)

نماز میں تسمیہ کی قراءت کا حکم

نماز میں اس کی قراءت کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی تین اقوال ہوگئے:-

---

(۲۴) حوالۂ بالا۔

(۲۵) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۲) كتاب الصلاة، باب حجة من قال: البسملة آية من كل سورة سوى براءة۔

(۲۶) نصب الرایہ (ج ۱ ص ۳۲۷)۔

(۲۷) حوالۂ بالا۔

(۲۸) نصب الرایہ (ج ۱ ص ۳۲۷، ۳۲۸)۔

❶ ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے جیسے سورہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے، یہ امام شافعیؒ کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت اور محدثین کی ایک جماعت کا قول ہے۔

❷ دوسرا قول یہ ہے کہ نماز میں تسمیہ مکروہ ہے سرًّا ہو یا جہرًا، یہ قول امام مالکؒ سے منقول ہے۔

❸ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے بلکہ صرف جائز ہی نہیں مستحب ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مام احمدؒ اور اکثر محدثین کا مشہور قول ہے۔ (۲۹)

تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا نہیں؟

تسمیہ کی قراءت کی صورت میں جہراً مسنون ہے یا سرّاً؟ اس میں بھی تین اقوال ہیں:۔

❶ امام شافعی اور ان کے موافقین کا مذہب یہ ہے کہ جہر مسنون ہے۔

❷ امام ابو حنیفہؒ، جمہور فقہاء ومحدّثین اور امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک جہر مسنون نہیں ہے۔

❸ اسحاق بن راھویہؒ اور ابن حزمؒ کے نزدیک جہر اور سرّ برابر ہیں جس کو چاہے اختیار کرے۔ (۳۰)

یہ تمام تفاصیل "الشيء بالشيء یذکر" کے تقاضے سے یہاں ذکر کردی گئیں، اصل گفتگو یہ چل رہی تھی کہ بدء الوحی کی مبحوث عنہ حدیث میں سورۂ علق کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں ان کے ساتھ تسمیہ موجود نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ سورت کا جز نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں اسم رب سے پڑھنے کا حکم ہے لیکن اس کا بیان بعد میں نازل ہوا۔

بسملہ سورۂ فاتحہ یا دیگر سورتوں کا جزء ہے یا نہیں؟ ہر صورت میں دلائل کیا ہیں؟ مسئلہ کا اختلاف تو ابھی بیان ہوچکا، اب دلائل سنیے:۔

دلائلِ قائلینِ عدمِ جزئیتِ تسمیہ

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ تسمیہ نہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ دیگر سورتوں کا،ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل

حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، و أبابکر، وعمر، کانوا

---

(۲۹) دیکھیے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۲۸)۔

(۳۰) حوالۂ بالا۔

يفتتحون الصلاة بالحمدلله رب العلمين" (۳۱)

یہی حدیث امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے اس کے الفاظ ہیں "صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمدلله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا في آخرها" (۳۲)

حضرت انسؓ ہی سے مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے "صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر، وعمر، وعثمان، فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم" (۳۳)

ایک طریق میں یہ الفاظ آئے ہیں "فلم أسمع أحداً منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم" (۳۴)

مسند احمد کی ایک روایت میں "وكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم" کے الفاظ ہیں۔ (۳۵)

طبرانی نے معجم کبیر اور اوسط میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يُسِرّ ببسم الله الرحمن الرحيم، وأبوبكر وعمر" قال الهيثمي رجاله موثقون۔ (۳۶)

مسند احمد کے ایک طریق میں "آن النبي صلى الله عليه وسلم و أبابكر وعمر وعثمان كانوا يستفتحون القرآن بالحمدلله رب العالمين" کے الفاظ ہیں۔ (۳۷)

اس طریق میں قابل توجہ لفظ یہ ہے کہ اس میں "يستفتحون القرآن" ہے جبکہ صحاح کی روایات میں "القراءة" کا لفظ ہے، حافظ خطیب بغدادیؒ اس آخری طریق کی تصحیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہی لفظ محکم ہے، باقی الفاظ متشابہ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ قتادہ کے حفّاظ تلامذہ یہی نقل کرتے ہیں اور حضرت انسؓ سے روایت کرنے والے قتادہ کے رفقاء بھی یہی نقل کرتے ہیں۔ (۳۸)

اور وہ "يستفتحون القرآن بالحمدلله رب العالمين" کے معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ قراءت سورۃ الحمد سے شروع کی جاتی تھی، اب سورۃ الحمد سے قراءت شروع ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ "الحمد" سے شروع ہو، بلکہ جہاں سے سورت کی ابتدا ہوگی وہیں سے قراءت شروع ہوگی یعنی شافعیہ کے بقول سورت کی

---

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير۔

(۳۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۲) کتاب الصلاة، باب حجة من قال لا يجهر بالبسملة۔

(۳۳) حوالۂ بالا۔

(۳۴) سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۴۴) کتاب الافتتاح، باب ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم۔

(۳۵) مسند احمد (ج ۳ ص ۱۷۹)۔

(۳۶) مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۸) کتاب الصلاة، باب في بسم الله الرحمن الرحيم۔

(۳۷) مسند احمد (ج ۳ ص ۱۶۸)۔

(۳۸) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۳۰)۔

ابتداء تسمیہ سے ہے لہذا تسمیہ سے شروع کرے۔

لیکن علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ باقی الفاظ جو اس حدیث کے نقل کیے جاتے ہیں وہ اس لفظ کے، جس کو آپ محکم قرار دیتے ہیں منافی نہیں ہیں، لہذا ترجیح کا طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (۳۹)

اصل میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ جس چیز کی نفی کررہے ہیں وہ جہر ہے، نفسِ قراءت کی وہ نفی کیسے کرسکتے ہیں جبکہ وہ خود فرماتے ہیں "لم أسمع أحداً منهم يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم" اور بعض روایات میں "فلم أسمع احداً منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم" کے الفاظ ہیں، بعض میں "وكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم" کے الفاظ ہیں اور بعض میں صراحۃً "يسر" کا لفظ وارد ہے۔ (۴۰) معلوم ہوا کہ ان سارے الفاظ میں حضرت انسؓ سے جس نفی کو نقل کیا جاتا ہے اور حضرت انسؓ جس چیز کی نفی کررہے ہیں وہ جہر ہے اور جہر ہی کی وہ نفی کرسکتے ہیں مستقل قراءت میں نفی واثبات تو ہو ہی نہیں سکتا الاّ یہ کہ تکبیرِ تحریمہ کے بعد قراءت سے پہلے سکوت نہ ہو حالانکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کے بعد سکوت فرمایا کرتے تھے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے پوچھا "بأبي أنت وأمي يارسول الله، اسكاتك بين التكبير وبين القراءة، ماتقول؟ قال: أقول...." (۴۱)

خطیب بغدادیؒ جو یہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ابتداء بالسورۃ ہے، حافظ زیلعیؒ نے اس کو رد کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ تو ایک بدیہی چیز ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ قراءت کی ابتدا سورۂ فاتحہ سے ہوتی تھی، بھلا اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے یہ تو ایسا ہوگیا جیسے یوں کہا جائے فجر کی نماز کی دو رکعتیں ہوتی ہیں اور ظہر کی چار، اور یہ کہ رکوع کا مقام سجدہ سے پہلے ہے اور تشہد جلوس کے بعد ہوتا ہے۔ یہ تمام باتیں اتنی بدیہی ہیں کہ ہر خاص وعام جانتا ہے، ایسی چیزوں کو نقل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ (۴۲)۔

اور اگر ابتداء بالسورۃ مراد ہوتی تو اس صورت میں یوں کہا جاتا "كانوا يفتتحون القراءة بأم القرآن" یا "بفاتحة الكتاب" یا "بسورة الحمد" جیسا کہ یہ سب اس سورت کے اسماء ہیں "الحمد لله ربّ العالمين" اس سورت کا نام نہیں، یہ نام نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، نہ صحابہ وتابعین سے اور نہ ہی کسی اور ایسے شخص سے جس کی بات قابلِ احتجاج ہو۔ (۴۳)

---

(۳۹) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۳۰)۔

(۴۰) یہ تمام الفاظِ حدیث مع تخریج پیچھے ذکر کرچکے ہیں۔

(۴۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الأذان، باب مایقرأ بعد التکبیر.... وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) کتاب المساجد، باب مایقال بین تکبیرۃ الإحرام والقراءۃ۔

(۴۲) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۳۱)۔ (۴۳) حوالۂ بالا۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ "الحمد للّٰہ رب العالمین" سورۂ فاتحہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، وہ اس بات کی دلیل میں حضرت ابوسعید بن المعلّیؓ کی روایت پیش کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں "کنت أصلي في المسجد فدعاني رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فلم أجبه، فقلت: یارسول اللّٰہ، إني کنت أصلي، فقال: ألم یقل اللّٰہ "استجیبوا للّٰہ وللرسول إذا دعاکم" ثم قال لي: لأعلمنک سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد، ثم أخذ بیدي، فلما أراد أن یخرج قلت له: ألم تقل: لأعلمنک سورة هي أعظم سورة في القرآن؟ قال: "الحمد للّٰہ رب العٰلمین" هي السبع المثاني والقرآن العظیم الذي أوتیته" (۴۴)

حافظؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں سورۂ فاتحہ کو "الحمد للّٰہ رب العالمین" کہا گیا ہے، اور اس سے حدیث انسؓ میں وارد الفاظ "یفتتحون الصلاة بالحمد للّٰہ رب العالمین" میں جو "سورة" کی تاویل کی گئی ہے اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۴۵)

لیکن حافظ رحمہ اللہ کا اس حدیث سے استدلال ضعیف ہے اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد الحمد للّٰہ رب العالمین...إلی آخر السورة ہو، یعنی یہ "من باب تسمیة السورة بالحمد للّٰہ رب العٰلمین" نہیں بلکہ "من باب قراءة أول الآیة، والإشارة إلی باقیها" ہے۔ اسی لیے اس کے ساتھ ہی فرمایا: "هي السبع المثاني...." واللہ اعلم۔

امام دارقطنی نے اپنی سنن میں ایک روایت حضرت انسؓ کی نقل کی ہے اس میں "استفتاح بأمّ القرآن" کی تصریح ہے (۴۶) جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت انسؓ کی بقیہ روایات جن میں قراءت کی ابتدا "الحمد للّٰہ رب العالمین" سے وارد ہے ان میں اس سے "سورت" ہی مراد ہے نہ کہ آیت۔

لیکن حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت بالمعنی ہے اور اصل الفاظ وہ ہیں جو ہم پیچھے امام مسلمؒ کے حوالہ سے ذکر کرچکے ہیں "فکانوا یستفتحون بالحمد للّٰہ رب العالمین، لایذکرون: بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم، في أول قراءة ولا في آخرها" (۴۷)

---

(۴۴) صحیح بخاري، کتاب التفسیر، باب ماجاء في فاتحة الکتاب، رقم (۴۴۷۴)۔

(۴۵) فتح الباري (ج۸ص ۱۵۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة الفاتحة، باب ماجاء في فاتحة الکتاب۔

(۴۶) اس کے الفاظ یہ ہیں "کنا نصلي خلف رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وأبي بکر وعمر وعثمان، فکانوا یستفتحون بأم القرآن فیما یجهر فیه" سنن دارقطني (ج۱ ص ۳۱۶) کتاب الصلاة، باب ذکر اختلاف الروایة في الجهر ببسم اللّٰہ الرحمن الرحیم۔

(۴۷) نصب الرایة (ج ۱ ص ۳۳۱)۔

دوسری دلیل

تسمیہ کو جزء نہ ماننے والوں کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید بن المعلّیؓ کی وہ حدیث ہے جو ابھی ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں، اس میں آپ نے اعظم سورۃ کی نشاندہی کرتے ہوئے فرمایا "الحمدللہ رب العالمین" اور پھر فرمایا "ھی السبع المثانی...." اگر بسملہ جزء ہوتا تو "سبع" کے بجائے "ثمانی" کہنا چاہیے تھا، کیونکہ سورۂ فاتحہ میں بسملہ کے بغیر سات آیات ہیں۔ (۴۸)

تیسری دلیل

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: قال اللہ تعالی: قسمت الصلاۃ بینی وبین عبدی نصفین، ولعبدی ماسأل، فاذا قال العبد: الحمدللہ رب العالمین، قال اللہ تعالی: حَمِدنی عبدی، و اذا قال: الرحمن الرحیم، قال اللہ: أثنیٰ علیّ عبدی، فاذا قال: مٰلک یوم الدین، قال: مجدّنی عبدی، وقال مرۃ: فوّض إلیّ عبدی، فاذا قال: إیاک نعبدو إیاک نستعین قال: ھذا بینی وبین عبدی، ولعبدی ماسأل، فاذا قال: اھدناالصراط المستقیم صراط الذین أنعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولاالضالین، قال: ھذالعبدی ولعبدی ماسأل...." (۴۹)

اس حدیث میں اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ میں نے سورۂ فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندوں کے درمیان نصفا نصف تقسیم کردیا ہے، جب بندہ کہتا ہے "الحمدللہ رب العالمین" تو اللہ تعالی فرماتے ہیں "حمدنی عبدی".... معلوم ہوا کہ بسملہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے ورنہ اس حدیث میں جو تقسیم کی تقریر کی گئی ہے وہ کیسے صحیح ہوتی، بسملہ کے جزء ہونے کی صورت میں یوں کہا جاتا: "فإذاقال العبد بسم اللہ الرحمن الرحیم"

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بسملہ کے جزءِ فاتحہ نہ ہونے پر نصِ صریح ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں، اس باب میں اس سے بڑھ کر اور کوئی ثبوت نہیں۔ (۵۰)

اس دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب

لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار علاء بن عبدالرحمنؒ پر ہے، اور علماء

---

(۴۸) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۳۴)۔

(۴۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ۔

(۵۰) التمہید لمافی الموطامن المعانی والأسانید (ج ۲۰ ص ۲۱۵) حدیث ثان للعلاءبن عبدالرحمن۔

نے ان پر کلام کیا ہے ۔

یحیی بن معینؒ فرماتے ہیں "مضطرب الحدیث لیس حدیثه بحجة" (۵۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ، امام نسائیؒ اور امام ترمذیؒ وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے ، چنانچہ امام احمدؒ فرماتے ہیں "ثقة لم أسمع أحداً ذكره بسوء" (۵۲)

امام نسائیؒ فرماتے ہیں "لیس به بأس" (۵۳)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "هو ثقة عند أهل الحدیث۔" (۵۴)

پھر عثمان بن سعید دارمیؒ نے اپنے استاذ یحیی بن معینؒ سے ان کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا "لیس به بأس" عثمانؒ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا "هو أحب إلیک أو سعید المقبری؟" تو فرمایا "سعید أوثق والعلاء ضعیف۔" (۵۵)

یہاں جو علاء کو ضعیف قرار دیا ہے اس سے علی الاطلاق ضعف مراد نہیں ہے بلکہ تضعیفِ نسبی ہے یعنی سعید کے مقابلہ میں اور ان کی نسبت سے ضعیف ہیں (۵۶) ورنہ پہلے "لیس به بأس" کہہ کر آخر میں ضعیف قرار دینے میں تعارض ہوجائے گا۔

اس حدیث کی سند پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ علاءؒ مضطرب الحدیث ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ کبھی تو یہ حدیث اپنے والد سے نقل کرتے ہیں اور کبھی ابوالسائب سے اور کبھی دونوں سے ۔

لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل انھوں نے یہ حدیث دونوں سے سنی ہے ، اس لیے کبھی ایک کا واسطہ ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں کا ذکر کردیتے ہیں (۵۷) امام مسلمؒ نے یہ تینوں صورتیں ذکر کردی ہیں (۵۸) لہذا یہ اضطرابِ اضطراب قادح نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا حل

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض طرق میں بسملہ کا بھی ذکر وارد ہے چنانچہ دارقطنی

---

(۵۱) کتاب الضعفاء الکبیر للعقیلی (ج۳ ص ۳۴۱) رقم الترجمة ۱۳۶۹۔

(۵۲) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص ۵۲۲) و میزان الاعتدال (ج۳ ص ۱۰۲)۔

(۵۳) حوالۂ بالا۔

(۵۴) تہذیب التہذیب (ج۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۵) میزان الاعتدال (ج۳ ص ۱۰۲) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۶) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۷) دیکھیے الکامل لابن عدی (ج۵ ص ۲۱۸) رقم الترجمة (۱۳۷۲/۲۰۴)۔

(۵۸) دیکھیے صحیح مسلم (ج۱ ص ۱۷۰) کتاب الصلاۃ باب وجوب قراءۃ الفاتحة فی کل رکعة۔

کی روایت میں ہے "إنی قسمت الصلاۃ بینی وبین عبدی نصفین فنصفھا لہ، یقول عبدی: اذا افتتح الصلاۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم، فیذکرنی عبدی، ثم یقول: الحمد للہ رب العالمین...." (۵۹)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس طریق میں عبداللہ بن زیاد بن سمعان ہے، امام دارقطنیؒ خود اس روایت کو نقل کرنے کے بعد اس کے بارے میں لکھتے ہیں "متروک الحدیث" اور آگے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن عبدالرحمن سے نقل کرنے والوں میں امام مالکؒ، ابن جریجؒ، روح بن القاسمؒ، سفیان بن عیینہؒ ابن عجلانؒ اور حسن بن حر جیسے ثقات ہیں، ان میں سے کسی نے بھی بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اضافہ نقل نہیں کیا واتفاقھم علی خلاف ما رواہ ابن سمعان أولی بالصواب۔ (۶۰)

یہ ابن سمعان باتفاقِ محدثین ناقابلِ احتجاج ہیں ائمۂ فن نے اس کی تکذیب کی ہے، چنانچہ امام مالکؒ فرماتے ہیں "کان کذاباً" امام یحیی بن معینؒ فرماتے ہیں "کان کذاباً" ابن حبانؒ فرماتے ہیں "کان یروی عمن لم یرہ ویحدث بما لم یسمع" امام ابوداودؒ فرماتے ہیں "متروک الحدیث، کان من الکذابین" (۶۱)

چوتھی دلیل

امام مسلمؒ نے تعلیقاً اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا نھض من الرکعۃ الثانیۃ استفتح القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین، ولم یسکت" (۶۲)

یہ حدیث امام طحاویؒ نے "شرح معانی الآثار" (۶۳) میں امام حاکمؒ نے "مستدرک" (۶۴) میں اور امام بیہقیؒ نے اپنی "سنن کبری" (۶۵) میں موصولاً صحیح اسناد کے ساتھ تخریج کی ہے، امام حاکمؒ نے اسے "صحیح علی شرط الشیخین" قرار دیا اور حافظ ذہبیؒ نے اس کی تصدیق کی۔ (۶۶)

---

(۵۹) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۲) کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلاۃ والجھر بھا واختلاف الروایات فی ذلک، رقم ۴۵۔

(۶۰) حوالۂ بالا۔ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "وذکرہ (ای الدارقطنی) فی عللہ" وأطال فیہ الکلام وملخصہ: أنہ رواہ عن العلاء جماعۃ أثبات یزیدون علی العشرۃ، ولم یذکر أحد منھم فیہ البسملۃ وزادھا ابن سمعان۔ نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۴۰)۔

(۶۱) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۴۰)۔

(۶۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) کتاب الصلاۃ، باب مایقال بین تکبیرۃ الإحرام والقراءۃ۔

(۶۳) (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الصلاۃ، باب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلاۃ۔

(۶۴) (ج ۱ ص ۲۱۵ و ۲۱۶) کتاب الصلاۃ، باب إذا نھض فی الثانیۃ استفتح بالحمد للہ رب العالمین ولم یسکت۔

(۶۵) (ج ۲ ص ۱۹۶) کتاب الصلاۃ، باب فی سکتتی الإمام۔

(۶۶) دیکھیے تلخیص المستدرک للذہبی المطبوع مع المستدرک (ج ۱ ص ۲۱۶)۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شریف اس بات کی دلیل ہے کہ بسملہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں، اگر جزء ہوتا تو سورۂ فاتحہ کی طرح اس کی بھی آپ قراءت کرتے۔ (٦٧)

پانچویں دلیل

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير و القراءة بألحمدلله رب العالمين، وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوّبه.....،.... وكان يختم الصلاة بالتسليم" (۱)

حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں حافظ ابن عبدالبرؒ کے حوالہ سے لکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ ابوالجوزاءؒ نے حضرت عائشہؓ سے یہ حدیث نہیں سنی۔ (۲)

حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ امام مسلمؒ کا اس حدیث کو اپنی کتاب میں تخریج کرنا ہمارے لیے کافی ہے اور ابوالجوزاء کا نام اوس بن عبداللہ الربعی ہے، یہ ثقہ ہیں حضرت عائشہؓ سے ان کے سماع کا انکار ممکن نہیں، اصحابِ اصولِ ستّہ نے ان سے احتجاج کیا ہے۔ (۳)

پھر مصنف عبدالرزاق کی روایت میں تو حضرت عائشہؓ سے ان کے سماع کی تصریح ہے "عن أبي الجوزاء قال: سمعت عائشة تقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح صلاته بالتكبير ويختمها بالتسليم" (۴) لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ امام مسلمؒ نے اپنے مسلک پر اعتماد کرتے ہوئے محض معاصرت کو اتصال کے لیے کافی سمجھا ہے۔

اس حدیث میں دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ ہی سے جہر کی روایت مروی ہے (۵) لہذا دونوں حدیثوں میں تعارض ہوگیا۔

حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے جہر بالبسملہ ثابت نہیں، اور جو روایت مروی ہے اس

---

(٦٧) شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۱) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۴) كتاب الصلاة، باب مايجمع صفة الصلاة.....

(۲) التلخيص الحبير (ج ۱ ص ۲۱۷) كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة۔

(۳) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۴)۔

(۴) مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۷۲) كتاب الصلاة، باب من نسي تكبيرة الاستفتاح۔

(۵) چنانچہ سننِ دار قطنی میں "الحكم بن عبدالله بن سعد عن القاسم بن محمد عن عائشة" کے طریق سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم" (ج ۱ ص ۳۱۰) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة و الجهر بها و اختلاف الروايات في ذلك۔

میں حکم بن عبداللہ بن سعد ہے "وهو كذاب دجال لايحل الاحتجاج به" (٦)

چھٹی دلیل

عن قيس بن عباية عن ابن عبدالله بن مغفّل قال: سمعني أبي وأنا في الصلاة، أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لي: أي بنيّ، محدث، إياك والحدث، قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أبغض إليه الحدث في الإسلام، يعني: منه، قال: وقد صلّيت مع النبي صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر ومع عمر ومع عثمان، فلم أسمع أحداً منهم يقولها، فلاتقلها، إذا أنت صليت فقل: الحمدلله رب العالمين۔" (۷)

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کی اور فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اکثر اہلِ علم اصحاب کا عمل اسی پر ہے، جن میں خلفاء راشدین اور بہت سے تابعین بھی ہیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حفّاظ حدیث ابن خزیمہؒ، ابن عبدالبرؒ، اور خطیبؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ابن عبداللہ بن مغفّل مجہول ہے، اور امام ترمذی کے اس کو "حسن" قرار دینے پر ان حضرات نے نکیر کی ہے۔ (۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ "ابن عبداللہ بن مغفّل" مجہول نہیں ہیں مسند احمد (۹) اور معجم طبرانی (۱۰) میں ان کے نام کی تصریح آئی ہے اور وہ یزید بن عبداللہ بن مغفّل ہیں۔

امام بیہقیؒ نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد دو اعتراض وارد کیے، ایک یہ کہ اس حدیث کو روایت کرنے میں ابونعامہ قیس بن عبایہ متفرد ہیں، دوسرا یہ کہ ابونعامہ اور ابن عبداللہ بن مغفل سے امام بخاریؒ

---

(٦) نصب الرایہ (ج۱ ص ۳۳۴)۔ حکم بن عبداللہ بن سعد أیلی کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں: "أحاديثه كلها موضوعة" ابو حاتمؒ اور سعدیؒ فرماتے ہیں "کذاب" امام نسائیؒ، دارقطنیؒ اور ایک جماعت سے منقول ہے "متروک الحدیث" دیکھیے میزان الاعتدال (ج۱ ص ۵۷۲) رقم الترجمۃ (۲۱۸۰)۔ سعدیؒ سے یہ بھی منقول ہے "الحكم بن عبدالله بن سعد الأيلي جاهل كذاب، وأمر الحكم أوضح من ذلك" دیکھیے الکامل لابن عدی (ج۲ ص ۲۰۲) رقم الترجمۃ (۳۸۹)۔

(۷) دیکھیے سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم۔ رقم (۲۴۴)۔ وسنن نسائی (ج۱ ص ۱۴۴) کتاب الافتتاح، باب ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم۔ وسنن ابن ماجہ کتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب افتتاح القراءة، رقم (۸۱۵)۔

(۸) نصب الرایۃ (ج۱ ص ۳۳۲)۔

(۹) دیکھیے (ج۴ ص ۸۵)۔

(۱۰) کذا قالہ الزیلعی فی نصب الرایۃ (ج۱ ص ۳۳۲)۔

اور امام مسلمؒ نے کوئی روایت تخریج نہیں کی اور ان سے انھوں نے احتجاج نہیں کیا۔ (۱۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں اعتراض درست نہیں ہیں۔

اس لیے کہ اس روایت میں ابونعامہ متفرّد نہیں بلکہ طبرانی نے اپنی "معجم" میں جو روایات تخریج کی ہیں ان میں عبداللہ بن بریدہؒ اور ابوسفیان طریف بن شہاب نے ابونعامہ کی متابعت کی ہے۔ (۱۲)

ان میں سے عبداللہ بن بریدہ تو ثقہ ہیں ہی، ابوسفیان اگرچہ متکلم فیہ ہیں لیکن ان کی وہ روایات معتبر ہیں جن کی متابعات ہوتی ہیں۔ (۱۳)

جہاں تک دوسرے اعتراض کا تعلق ہے کہ صحیحین کے مصنفین نے ان کی کوئی روایت تخریج نہیں کی، سو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ حدیث کی صحت کے لیے صحیحین میں تخریج لازمی ہے۔ (۱۴)

علی سبیل التسلیم ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اور حدیثِ حسن قابلِ احتجاج ہوتی ہے خصوصاً جبکہ اس کے شواہد ومتابعات بھی موجود ہوں۔ واللہ اعلم۔

ساتویں دلیل

حضرت ابوہریرہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "إن سورة من القرآن ثلاثون آية، شفعت لرجل حتى غفرله، وهى سورة تبارک الذى بيده الملک" رواه أحمد (۱۵) وأصحاب السنن الأربعة (۱٦) والحاكم وقال: صحيح الإسناد، وأقره الذهبى۔ (۱۷)

حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں لکھا ہے "وأعله البخارى فى التاريخ الكبير، بأن عباساً الجشمى لايعرف سماعه من أبى هريرة" (۱۸) یعنی امام بخاریؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کیونکہ

---

(۱۱) نصب الراية (ج۱ ص۳۳۳)۔

(۱۲) حوالۂ بالا۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

(۱۴) حوالۂ بالا۔

(۱۵) مسند احمد (ج۲ ص ۲۹۹ و ۳۲۱)۔

(۱٦) سنن أبى داود، كتاب الصلاة، باب عدد الآى، رقم الحديث (۱۴۰۰)۔ وسنن ترمذى أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء فى فضل سورة الملک، رقم (۲۸۹۱)۔ وسنن ابن ماجه، كتاب الأدب، باب ثواب القرآن، رقم (۳۷۸٦) وسنن كبرى نسائى، كتاب التفسير، و "عمل اليوم والليلة" (كما فى تحفة الأشراف للمزى ج۱۰ ص۱۲۹)۔

(۱۷) مستدرک حاکم (ج۱ ص ۵٦۵) كتاب فضائل القرآن، باب ذكر فضائل سور وآى متفرقة۔ و (ج۲ ص ۴۹۷ و ۴۹۸) كتاب التفسير، تفسير سورة الملک۔

(۱۸) التلخيص الحبير (ج۱ ص ۲۳۳) رقم (۳۴۹) كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة۔

عباس جشمی کا سماع حضرت ابوہریرہؓ سے معلوم نہیں ہے ۔ (۱۹)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ عباس جشمیؒ کے بارے میں کسی نے کلام نہیں کیا، (۲۰) ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے ۔ (۲۱)

پھر امام بخاریؒ کا یہ اعلال ان کے اپنے مسلک کے مطابق تو درست ہے لیکن امام مسلمؒ کے مسلک پر یہ حدیث متصل الاسناد ہے، کیونکہ ان کو حضرت عثمانؓ سے سماع حاصل ہے، (۲۲) لہذا حضرت ابوہریرہؓ کی معاصرت ثابت ہوگئی، اور امام مسلمؒ کے نزدیک معاصرت کافی ہے لقاء کا ثبوت ضروری نہیں۔

اور اگر مان بھی لیا جائے کہ یہاں انقطاع ہے تو بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ اس کا ایک شاہد معجم طبرانی میں "ثابت عن انس" کے طریق سے مروی ہے، (۲۳) جس کی سند صحیح ہے ۔ (۲۴)

آٹھویں دلیل

آٹھویں دلیل حضرت عائشہؓ کی مبحوث عنہ حدیث ہے جو نزول "اقرأ" کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے یہاں اور اسی طرح دوسرے مواقع میں تخریج فرمائی ہے، (۲۵) اس سے معلوم ہوا کہ بسملہ سورت کا جزء نہیں ہے ۔

---

(۱۹) امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر میں جہاں ان کا تذکرہ لکھا ہے وہاں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کی کہ ان کو حضرت ابوہریرہؓ سے سماع حاصل نہیں ہے، بلکہ یہ ذکر کیا ہے کہ یہ حضرت عثمانؓ سے روایت کرتے ہیں، اور حضرت ابوہریرہؓ کے بارے میں مکمل سکوت ہے، کیا امام بخاریؒ کا سکوت عدمِ سماع کا ثبوت ہے؟ دیکھیے تاریخ کبیر (ج۷ص ۴) رقم الترجمۃ (۷)۔

(۲۰) دیکھیے نصب الرایہ (ج۱ص ۳۳۵)۔

(۲۱) کتاب الثقات (ج۵ص ۲۵۹)۔

(۲۲) كمافي التاريخ الكبير (ج۷ص ۴) رقم الترجمة (۷)۔

(۲۳) عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سورة من القرآن ماهي إلاثلاثون آية، خاصمت عن صاحبها حتى أدخلته الجنة، وهي سورة تبارك" رواه الطبراني في الصغير والأوسط ورجاله رجال الصحيح.... كذافي مجمع الزوائد للهيثمي (ج۷ص ۱۲۷) كتاب التفسير، سورة تبارك۔

ملاحظہ:۔ حافظ رحمہ اللہ نے تلخیص الحبیر (ج۱ص ۲۳۴) میں مذکورہ بالا حدیث کے حوالہ کے لیے معجم طبرانی کبیر کا ذکر کیا ہے جبکہ علامہ ہیثمیؒ کی تصریح کے مطابق یہ "معجم صغیر" اور "معجم اوسط" میں تخریج کردہ حدیث ہے ۔

(۲۴) دیکھیے التلخیص الحبیر (ج۱ص ۲۳۴)۔

(۲۵) اس حدیث کی مکمل تخریج ہم ابتداء میں ذکر کرچکے ہیں۔

تنبیہ

اب تک یہاں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں ان میں سے آخری دو دلیلوں کے علاوہ باقی دلائل اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں اور آخری دونوں دلیلوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تسمیہ کسی سورت کا بھی جزء نہیں ہے۔

قائلینِ جزئیت کے دلائل

جو حضرات جزئیتِ بسملہ کے قائل ہیں وہ بہت سے دلائل سے استدلال کرتے ہیں لیکن اکثر علتِ قادحہ سے خالی نہیں، بلکہ وہ حضرات تو بہت سی ایسی روایات سے استدلال کرتے ہیں جو زیادہ ترواھیہ ہیں اور بہت سی ان میں موضوعات ومنکرات ہیں۔

ان حضرات کی سب سے قوی دلیل وہ ہے جو نعیم مجمرؒ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں "صليت وراء أبي هريرة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأم القرآن، حتى إذا بلغ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" فقال: آمين، فقال الناس: آمين، ويقول كلما سجد: الله أكبر، وإذا قام من الجلوس في الاثنتين قال: الله أكبر، وإذا سلّم قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاةً برسول الله صلى الله عليه وسلم" (۲۶) یہ حدیث سننِ نسائی، سننِ دارقطنی، سننِ کبریٰ بیہقی، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ اور مستدرک حاکم وغیرہ میں موجود ہے اور تمام حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے۔ (۲۷)

جواب

واقعہ یہ ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن ان حضرات کا اس حدیث سے اپنے مدعیٰ پر استدلال کرنا کئی وجوہ سے درست نہیں:۔

❶ پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث معلول ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کے آٹھ سو تلامذہ ہیں جن میں صحابہؓ بھی ہیں اور تابعین بھی، ان میں سے نعیم مجمرؒ کے علاوہ کوئی بھی حضرت ابوہریرہؓ سے یہ نقل نہیں کرتا کہ

---

(۲۶) أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۱۴۴) كتاب الافتتاح، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم۔ والحاكم في مستدركه (ج ۱ ص ۲۳۲) كتاب الصلاة۔ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدّها آية۔ والبيهقي في "سنن الكبرى" (ج ۲ ص ۵۸) كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتامين.... والدارقطني في "سننه" (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك، رقم (۱۴)۔

(۲۷) دیکھیے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۳۳۵) وسنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

انھوں نے نماز میں جہر بالبسملۃ کیا تھا۔ (۲۸)

یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی اور شاگرد نے نہ روایت کیا ہو لیکن نعیم مجمرؒ نے تو حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے، اور یہ ثقہ ہیں اور قاعدہ ہے "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کوئی متفق علیہ قاعدہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس قاعدہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے (۲۹) لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر زیادتی کرنے والا ثقہ، حافظ اور ثبت ہے اور جس نے اضافہ نہیں کیا وہ پہلے والے راوی سے کمتر ہے یا برابر، تو ایسی صورت میں "زیادت" قبول کی جائے گی ورنہ نہیں۔ اسی طرح بعض مقامات میں مختلف قرائن کی وجہ سے "زیادت" قابلِ قبول ہوتی ہے۔ عام حکم لگا دینا کہ ہر "زیادت" قابلِ قبول ہے یہ درست نہیں بلکہ ہر زیادت کے لیے مخصوص حکم ہے، کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس "زیادتی" کے صحیح ہونے کا یقین ہوتا ہے اور کبھی اس کے صحیح ہونے پر یقین تو نہیں ہوتا البتہ غالب گمان ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات "زیادت" کے غلط ہونے پر جزم ہوتا ہے اور بعض اوقات ظنِ غالب کے لحاظ سے اس کے غلط ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے..... اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس میں توقّف کرنا پڑتا ہے۔ (۳۰)

نعیم مجمرؒ کی یہ "زیادت" بھی اس قبیل سے ہے جن میں توقّف کیا جانا چاہیے، بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ یہ "زیادت" ضعیف ہے۔ (۳۱)

❷ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس حدیث کو درست بھی مان لیں تو جزئیت یا جہر بالبسملۃ پر اس سے استدلال پھر بھی درست نہیں کیونکہ اس میں "فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرأ بام القرآن" آیا ہے، بعض روایات میں "قال" کا لفظ ہے، (۳۲) قراءت یا قول جہر پر دلالت نہیں کرتا، اس حدیث سے تو ان حضرات کے خلاف استدلال کیا جاسکتا ہے جو تسمیہ کی قراءت کے بالکل قائل نہیں۔ (۳۳)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر انھوں نے "بسملہ" جہراً نہیں پڑھا تھا تو نعیم مجمرؒ نے کیسے سنا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات سرّی نماز میں بھی قراءت مسموع ہوا کرتی ہے۔ (۳۴)

---

(۲۸) نصب الرایہ (ج۱ ص ۳۳۶)۔

(۲۹) تفصیل کے لیے دیکھیے النکت علی کتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر (ج۲ ص ۶۸۷-۷۰۲) النوع السادس عشر معرفۃ زیادات الثقات۔

(۳۰) ذکرہ الزیلعی ببسط وتفصیل فی نصب الرایۃ (ج۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷)۔

(۳۱) حوالہ بالا۔

(۳۲) کما فی روایۃ البیہقی فی سننہ الکبری "فقال: بسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرأ بام القرآن" (ج۲ ص ۵۸)۔

(۳۳) نصب الرایہ (ج۱ ص ۳۳۷)۔

(۳۴) حوالۂ بالا۔

ایک اشکال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر حضرت ابوہریرہؓ نے سراً بسملہ کی قراءت کی ہو اور سورۂ فاتحہ کو جہراً پڑھا ہو (اور یقیناً سورۂ فاتحہ کو جہراً ہی پڑھا تھا کیونکہ نماز جہری تھی اس لیے کہ حدیث میں امام وماموم کی تامین کی تصریح ہے) تو دونوں کو ایک اسلوب سے ذکر نہ کیا جاتا بلکہ یوں کہا جاتا "فأسرّ بالبسملة ثم جهر بالفاتحة۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جہر کی کوئی تصریح نہیں ہے، لہذا ایسی محتمل روایت کو ان نصوصِ صریحہ پر مقدم نہیں کیا جاسکتا جو سرّاً قراءتِ بسملہ کا تقاضا کرتی ہیں۔ (۳۵)

اگر اس طرح کے اطلاق سے جہر پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس حدیث میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ الفاظ ہیں "فقرا بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرا بأم القرآن" یعنی دونوں جملوں کے درمیان عطف ہے۔ اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، لہذا اس سے ثابت ہوگا کہ بسملہ اُم القرآن کا جزء نہیں ہے۔ (۳۶)

❸ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے آخر میں حضرت ابوہریرہؓ فرما رہے ہیں "إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم" یہاں تشبیہ اصل نماز، اس کی مقدار اور اس کی ہیئتوں کے بارے میں ہے، ہر ہر جزء میں تشبیہ ضروری نہیں۔ (۳۷) اس حدیث میں دراصل حضرت ابوہریرہؓ کا مقصود تکبیر وغیرہ کا اثبات ہے اور اس کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کرنا مقصود ہے جو اس کے قائل نہیں ہیں، اور تکبیر وغیرہ ان چیزوں میں سے ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے صحیح طور پر ثابت ہے، جہاں تک تسمیہ کا تعلق ہے سو اس کے ثبوت میں چونکہ نظر ہے، اس لیے "أشبهكم صلاة" کو صرف ان ہی افعال تک پر منحصر سمجھا جائے گا جو ان سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے۔ (۳۸) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

"بها" کی ضمیر یا تو "آیات" کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی "فرجع بالآیات...." اور یا "قصة" کی طرف، أي "فرجع بالقصة۔" (۳۹) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ آیات کو لے کر لوٹے یا سارے قصے کو لے کر واپس تشریف لائے اور حضرت خدیجہؓ کو سنایا۔

---

(۳۵) حوالہ بالا۔ (۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۷) دیکھیے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۳۳۸)۔

(۳۸) حوالۂ بالا۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴)۔

یرجف فؤاده.

"فؤاد" کی تفسیر میں تین قول ہیں بعض کہتے ہیں قلب، بعض نے کہا ہے باطن القلب اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غشاء القلب۔ (۴۰)

علامہ بلقینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی تفسیر غشاء القلب یا وعاء القلب سے کی جائے تو اس سے زبردست دھڑکن کا پتہ چلتا ہے، اس لیے کہ جب وعاء یا غشاء میں حرکت ہے تو باطن میں بدرجۂ اولیٰ حرکت ہوگی۔ (۴۱)

یہ روایت بدء الوحی میں "یرجف فؤادہ" کے الفاظ کے ساتھ ہے جبکہ کتاب التفسیر اور کتاب التعبیر میں یہاں "ترجف بوادرہ" کے الفاظ ہیں۔

"بوادر" اس گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں جو منکب اور عنق کے درمیان ہوتا ہے۔ (۴۲)

جوہریؒ فرماتے ہیں اس گوشت کے ٹکڑے کا نام جمع کے صیغہ کے ساتھ ہے۔ (۴۳) لیکن ابن بریؒ کہتے ہیں کہ "بادرۃ" کی جمع ہے اور یہ کوئی مخصوص ٹکڑا نہیں بلکہ منکب اور عنق کے درمیان کے سارے حصّے کو "بوادر" کہتے ہیں۔ (۴۴)

ان دونوں لفظوں میں صورۃً تو اختلاف ہے کہ "فؤاد" قلب، باطنِ قلب یا غشاء القلب کو کہتے ہیں اور "بوادر" مابین المنکب والعنق کو، لیکن حقیقۃً دونوں میں اس حیثیت سے اختلاف نہیں ہے کہ جب دل میں دھڑکن ہوتی ہے اور خوف زیادہ ہوتا ہے تو اس کا اثر "بادرہ" پر پڑتا ہے اور وہ بھی حرکت کرنے لگتا ہے۔ (۴۵)

علامہ داؤدیؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ بوادر اور فؤاد دونوں مترادف ہیں، اس قول سے ان کی مراد اگر وہی بات ہے جو ہم ابھی بتا چکے ہیں پھر تو صحیح ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ دونوں متحد المعنی اور مترادف ہیں تو ان کی یہ بات درست نہیں ہے۔ (۴۶)

خلاصہ اس جملہ کا یہ ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان آیات کو لیکر تشریف لائے تو آپ کا دل دھڑک رہا تھا۔

---

(۴۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۴۱) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۸) کتاب التعبیر، باب اول مابدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم....

(۴۲) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۸)۔

(۴۳) حوالہ بالا۔

(۴۴) حوالہ بالا۔ (۴۵) حوالۂ بالا۔ (۴۶) حوالۂ بالا۔

دل کی دھڑکن کی وجہ

یہ دھڑکن کس وجہ سے تھی؟ آپ کا دل اس وجہ سے دھڑک رہا تھا کیونکہ غارِ حرا میں جو واقعہ غط کا پیش آیا، اس سے آپ کو مشقت لاحق ہوئی تھی، بربنائے بشریت آپ کے اوپر اس کا اثر تھا، اللہ تبارک وتعالی نے چونکہ تحملِ وحی کی استعداد پیدا کی تھی اس لیے حرکتِ قلب بند نہیں ہوئی، لیکن چونکہ بشریت تھی اس لیے آپ کا دل مضطرب تھا۔

یا یوں کہہ دیجیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دل اس لیے دھڑک رہا تھا کہ جو ذمہ داری آپ کے اوپر ڈالی گئی تھی اس ذمہ داری کو انجام دینے میں مرحلہ وار مشکلات ہی مشکلات کا ایک سلسلہ تھا، چونکہ ان مشکلات کا آپ کو احساس تھا اس لیے آپ کا دل دھڑک رہا تھا۔

فدخل علی خدیجة بنت خویلد رضی اللہ تعالی عنہا.

یہ خدیجہ بنت خویلد بن اسد بن عبدالعزّی ہیں واقعۂ فیل (جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کا سال ہے) سے پندرہ سال پیشتر پیدا ہوئیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جب ان کا نکاح ہوا تو اُس وقت ان کی عمر چالیس سال کی تھی جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر مبارک پچیس سال کی تھی، ان کا نکاح ان کے چچا عمرو بن اسد بن عبدالعزّی نے کیا تھا کیونکہ والد کا انتقال پہلے ہوچکا تھا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک قول کے مطابق سب سے پہلے ایمان لانے والی شخصیت آپ ہی کی تھی، عورتوں میں سب سے پہلے ایمان لانے والی بالاتفاق آپ ہی تھیں، آپؓ کی تمام اولاد سوائے حضرت ابراہیم کے، سب انہی کے بطن سے تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ ان سے پہلے کسی سے نکاح کیا تھا اور نہ ان کی حیات میں کسی اور سے نکاح کیا، آپؐ کو ان سے بہت تعلق تھا، انتقال کے بعد ان کی سہیلیوں اور دوستوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گوشت تقسیم فرمایا کرتے تھے، آپ کی دعوت اور تبلیغ کے کام میں اور اسی طرح ہر کڑے مرحلے میں ساتھ دینے والی اور تسلّی دینے والی تھیں، ہجرت سے تین سال قبل ابوطالب کی وفات کے تین دن بعد حضرت خدیجہؓ کا انتقال ہوگیا۔ (۴۷) رضی اللہ تعالی عنہا وأرضاها۔

فقال: زمّلونی زمّلونی.

آپ نے فرمایا مجھے چادر اُڑھا دو، مجھے چادر اُڑھا دو، دوسری روایت میں "دثّرونی" ہے، دونوں کے

---

(۴۷) دیکھیے الاستیعاب فی معرفة الأصحاب (ج ۴ ص ۲۷۹ تا ۲۸۹) والاصابة فی تمییز الصحابة (ج ۴ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳)۔

معنی ایک ہی ہیں۔

قاعدہ یہ ہے کہ جب خوف طاری ہوتا ہے تو بدن پر کپکپی آجاتی ہے اور اس کپکپی کا ازالہ کپڑا اوڑھنے سے کیا جاتا ہے۔

سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیوں فرمایا کہ "زملونی زملونی" کیا جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر آپ ڈر گئے تھے؟

حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر خائف نہیں ہوئے بلکہ حضرت جبرئیل کو دیکھ کر آپ کو اپنی حقیقت نظر آگئی کہ وہ اتنی زبردست تھی کہ اس کو دیکھ کر آپ ڈر گئے اور یہ قاعدہ ہے کہ غیر جنس میں رہ کر اپنی حقیقت محجوب رہتی ہے اور ہم جنس کو دیکھ کر منکشف ہوجاتی ہے جیسے مشہور ہے کہ کسی شخص نے شیر کا بچہ پال لیا تھا اور اسے اپنی بکریوں میں چھوڑ رکھا تھا، شیر کو ان بکریوں میں رہ کر اپنی حقیقت کی خبر نہ تھی، وہ بھی بکریوں کی طرح مسکین بنا ہوا تھا اتفاق سے ایک دن پانی پیتے ہوئے اس نے اپنا چہرہ دیکھ لیا، اور اپنی شجاعت وبسالت کی تصویر اس کی آنکھوں کے سامنے آگئی اور پھر جو بکریوں کو دیکھا تو سمجھا کہ میں بکری نہیں ہوں کچھ اور ہی ہوں یہ حقیقت پاکر جو بکریوں میں گیا تو سب بکریوں میں غل غدر مچ گیا کسی کو پھاڑ ڈالا، کسی کو کھا گیا، کسی کو مارا۔

پھر فرمایا کہ ایک جزیرے میں فرض کرو سب بدرو بدشکل رہتے ہوں، ایک خوبصورت پری پیکر پیدا ہوجائے تو ظاہر ہے کہ ان میں رہ کر وہ بھی اپنے کو انہی جیسا سمجھتا رہے گا اور اپنی خوبصورتی کی حقیقت اس پر بوجہ ناجنسی اختلاط کے منکشف نہ ہوگی، لیکن اتفاق سے اگر وہاں اس جیسا کوئی دوسرا حسین آنکلے جس کے ساتھ ناز وانداز اور ادائیں ہوں تو ضرور ہے کہ اُسے دیکھ کر اپنی حقیقت فوراً منکشف ہوجائے گی اور وہ بھی ناز وانداز اختیار کرنے لگے گا۔

اسی طرح بلاتشبیہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی مثل اس شیر کے اور مثل اس حسین کے مکہ کے جاہلوں کے درمیان میں تھے اور آپ پر اپنی حقیقت منکشف نہ تھی، لیکن جونہی آپ نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا جو اس معنی میں آپ کے ہمجنس تھے کہ ان کی تربیت بھی صفت علم کرتی ہے اس لیے وحی وایحاء کی خدمت ان کے سپرد ہوئی اور انبیاء علیہم السلام کی تربیت بھی صفت علم سے ہوا کرتی ہے اور ان کے چہرہ میں آپ کو اپنی حقیقت نظر آگئی، لیکن وہ اتنی عظیم الشان تھی کہ یکایک آپ اس کا تحمل نہ فرما سکے اور اضطراب میں "زملونی زملونی" فرمایا یہ نہیں کہ آپ حضرت جبریل علیہ السلام سے خائف ہوگئے

تھے۔ (۴۸)

مولانا روم کی توجیہ

اسی طرح کے واقعہ کی ایک توجیہ مولانا رومیؒ سے منقول ہے، قصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت جبریل علیہ السلام کو ان کی اپنی اصلی شکل میں دیکھنے کی خواہش کا اظہار فرمایا، حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا کہ آپ متحمل نہیں ہوسکتے، لیکن جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اصرار کیا تو حضرت جبریل علیہ السلام نے اپنی اصلی شکل کی زیارت کرادی، آپ دیکھتے ہی غش کھا کر گر گئے، حضرت جبریل علیہ السلام نے فوراً آپ کو اٹھالیا اور پھر آپ کو ہوش آگیا۔ (۴۹)

مولانا رومیؒ فرماتے ہیں کہ اس وقت متاثر جسدِ محمدی تھا نہ کہ روح محمدی، روحِ محمدی تو اس قدر قوی اور زبردست ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام اس کا تحمل کر ہی نہیں سکتے (۵۰) اور واقعہ یہ ہے کہ اس کا اندازہ لیلۃ المعراج کے قصے سے ہوتا ہے کہ جب سدرۃ المنتہیٰ پر پہنچے تو اس مقام پر جاکر حضرت جبریل علیہ السلام ٹھہر جاتے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب آگے جانے کے لیے کہتے ہیں تو جبریل امین کہتے ہیں کہ اگر میں ذرا آگے بڑھوں تو میرے پَر جل جائیں گے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بنفسِ نفیس تن تنہا تشریف لے گئے۔ (۵۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں کسی کو یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ حدیث میں آگے آرہا ہے "لقد خشیت علی نفسی" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جبریل امین کو دیکھ کر خائف ہوگئے تھے۔

اس اشکال کا جواب حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں "خشیت" کا مفعول جبرئیل نہیں ہیں تاکہ تصادم ہو، بلکہ معنی یہ ہیں "خشیت ألاّ أتحمل أعباء الرسالة" کیونکہ اس تحمّل کے لیے خاص قوت کی ضرورت ہے اور وہ اس وقت مغلوب ہے، پس کچھ تصادم نہیں رہا۔ (۵۲)

---

(۴۸)

(۴۹) مسند احمد (ج۱ ص ۳۲۲) مسند عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۰)

(۵۱) دیکھیے السیرۃ الحلبیۃ للعلامۃ علی بن برھان الدین الحلبی (ج۱ ص ۴۰۲) باب ذکر الإسراء والمعراج۔

(۵۲)

ایک اور اشکال کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ بھی کیا گیا ہے کہ آپ نے "زملونی" کیوں فرمایا، حالانکہ بظاہر خطاب حضرت خدیجہؓ سے تھا لہذا "زمّلینی" کہنا چاہیے تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے غلام بھی تھے اور باندیاں بھی تھیں اور اس وقت چونکہ پردہ کا دستور نہیں تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو خطاب فرمایا جس کے اندر حضرت خدیجہؓ بھی شامل ہیں۔ (۵۳)

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایسے مواقع یعنی مواقعِ خدمت میں محاورات میں تذکیر وتانیث کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں کرتے، لہذا مذکّر کے صیغے استعمال کردیے گئے۔ (۵۴)

تیسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ تعظیماً وتفخیماً للشأن مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو کما ورد فی التنزیل فی قصۃ موسی "إِذْ رَاٰی نَاراً فقال لاهله امکثوا" (۵۵)۔

فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي.

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجہؓ سے فرمایا درانحالیکہ آپ نے ان کو سارا قصّہ سنا دیا تھا لقد خشیت علی نفسی، مجھے تو اپنی جان کا خطرہ ہوگیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کس وجہ سے خطرہ ہوا؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطرہ کس بات کا ہوا تھا، اس سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ نے بارہ اقوال نقل کیے ہیں:۔

❶ ایک قول یہ ہے کہ آپ کو جنون کا خطرہ لاحق ہوگیا تھا۔ (۱)

اس پر اشکال یہ ہے کہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرشتہ کا مشاہدہ کرلیا تھا، تو اس کے بعد

---

(۵۳) تقریر بخاری شریف حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ تعالی (ج۱ص ۸۸)۔

(۵۴) حوالۂ بالا۔

(۵۵) سورۃ طٰہٰ/۱۰۔ قال الرازی رحمہ اللہ: "...وأیضاً فقد یخاطب الواحد بلفظ الجماعۃ تفخیما" کذا فی التفسیر الکبیر للرازی (ج۲۲ص۱۵)

(۱) فتح الباری (ج۱ص ۲۴)۔

آپ کو جنون کا خوف کیوں ہوتا؟! چنانچہ ابن العربیؒ نے اس قول کو باطل قرار دیا ہے ۔ (۲)

لیکن امام ابوبکر اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ خوف آپ کو اس وقت ہوا تھا جب آپ کو یہ یقین نہیں ہوگیا تھا کہ یہ آنے والا اللہ کا فرشتہ ہے اور جب آپ کو یقین ہوگیا تو پھر یہ خطرہ جاتا رہا، اور یوں ہوتا ہے کہ ابتدا میں کسی بات کی تحقیق نہیں ہوتی تو آدمی کو تردد رہتا ہے اور جب تحقیق ہوجاتی ہے تو تردد زائل ہوجاتا ہے ۔ (۳)

مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کی آمد اچانک نہیں ہوئی تھی بلکہ بہت سے مقدمات، تمہیدات اور مبادی کے بعد ہوئی تھی، علاوہ ازیں بحیرا راہب سے بھی آپ کی ملاقات ہوچکی تھی، آپ کو بہرحال فی الجملہ حضرت جبریل علیہ السلام کا علم تھا، قرائن اور اندازے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام کو آپ پہچان گئے تھے یعنی پہلے ہی موقعہ پر آپ کو یقین ہوگیا تھا، ابن اسحاقؒ کی بعض روایات میں جبرئیل علیہ السلام نے خود کہا "یامحمد، أنت رسول اللہ وأنا جبریل" (۴) ان باتوں کے باوجود بہرحال یہ احتمال موجود ہے کہ اول وہلہ میں یہ خطرہ آپ کے قلب پر گذرا ہو اور پھر اسی غارِ حرا کے قصہ میں فرشتہ کی آمد کا یقین ہونے پر خوف جاتا رہا ہو۔

❷ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ از قبیلِ ھاجس تھا، اس میں اشکال یہ ہے کہ ھاجس کا استقرار نہیں ہوتا۔

❸ تیسرا قول یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف ہوا کہ شدتِ رعب سے کہیں موت نہ واقع ہوجائے ۔

❹ چوتھا قول یہ ہے کہ آپ کو مرض کا اندیشہ تھا، ابن ابی جمرہؒ نے اس پر جزم کیا ہے ۔

❺ پانچواں قول یہ ہے کہ آپ کو دوامِ مرض کا اندیشہ ہوگیا تھا۔

❻ نبوت کی گراں بار ذمہ داریوں کے تحمل سے عاجز ہوجانے کا خوف لاحق تھا۔

❼ ساتواں قول یہ ہے کہ رعب کی وجہ سے فرشتہ کی طرف نظر کرنے سے عاجز آگئے تھے، اس کا خوف تھا۔

❽ آٹھواں قول یہ ہے کہ آپ کو اس بات کا خوف لاحق تھا کہ قوم کی ایذا رسانی پر آپ صبر نہیں کرسکیں گے ۔

❾ نواں قول یہ ہے کہ آپ کو قوم کی طرف سے مار ڈالے جانے کا خوف تھا۔

---

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) حوالۂ بالا۔

(۴) سیرت ابن ھشام (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

⑩ دسواں قول یہ ہے کہ مفارقت وطن ضروری ہوجائے گی اس کا خوف لاحق ہوگیا تھا۔

۱۱۔ گیارھواں قول یہ ہے کہ آپ کو یہ خطرہ تھا کہ قوم آپ کی تکذیب کرے گی۔

۱۲۔ بارھواں قول یہ ہے کہ آپ کو قوم کی طرف سے تعییر (عار دلانے) کا خوف ہوا تھا۔

لیکن ان اقوال میں سے اکثر واہی اور ضعیف ہیں البتہ حافظ ابن حجرؒ نے مرض، دوام مرض اور خوف وقوع موت کے اقوال کو ترجیح دی ہے۔ (۵)

قاضی عیاض نے خوف کی وجہ ذکر کرتے ہوئے دو احتمالات ذکر کیے ہیں۔

ایک یہ کہ آپ کو اعباءِ نبوت کے تحمل میں خوف ہوا کہ شاید میں اس ذمہ داری کو نبھا نہ سکوں اور میری جان نکل جائے۔ (۶)

دوسرا احتمال یہ بیان کیا کہ ہوسکتا ہے یہ بالکل ابتداء کا واقعہ ہو، فرشتہ کے آنے سے پہلے جو خواب نظر آنے لگے تھے، یا آواز سنائی دیتی تھی، یا روشنی نظر آتی تھی اس زمانے کا واقعہ ہو، اس وقت آپ کو خوف ہوا کہ ممکن ہے شیطان کی طرف سے ہو۔ لیکن جب فرشتہ کی آمد ہوئی اور رسالت سے مشرف ہوئے اس کے بعد کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں۔ (۷)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا احتمال ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں تصریح ہے کہ خوف کا واقعہ فرشتہ کے آنے اور "اقرأ" کی آیات کے نزول کے بعد ہے۔ (۸)

طبعی خوف مقامِ نبوت کے منافی نہیں

پھر جہاں تک بارِ نبوت کے تحمل کی وجہ سے بتقاضائے بشریت خوف طاری ہونے کا تعلق ہے سو وہ نبوت یا رسالت کے خلاف ہرگز نہیں ہے، قرآن کریم میں کتنے ہی واقعات ہیں کہ انبیائے کرام خوف محسوس کررہے ہیں لیکن ان کو اپنی نبوت ورسالت کے حق ہونے پر کوئی شبہہ نہیں۔

قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ مذکور ہے کہ فرشتے ان کے پاس مہمان بن کر آئے، انھوں نے جلدی سے ان کی مہمان نوازی کا انتظام کیا "فَلَمّا رَآ ایدیھم لَاتَصِلُ اِلَیہ نکرَھُم وَ اَوجَسَ منھم خیفَةً" (۹) جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مہمان کھانا نہیں کھارہے ہیں تو ان کو یہ بات نئی اور اجنبی معلوم

---

(۵) تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۷) حوالۂ بالا۔

(۸) حوالۂ بالا۔ (۹) سورۂ ھود/ ۷۰۔

ہوئی اور ان مہمانوں سے انھوں نے خوف محسوس کیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ قرآن مجید میں مذکور ہے کہ جادوگروں نے جب اپنی رسیاں اور لاٹھیاں ڈالیں تو ان رسیوں اور لاٹھیوں نے سانپ کی شکل اختیار کرلی یہاں موسی علیہ السلام نے خوف محسوس کیا "فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ" (۱۰)

خلاصہ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خوف کا لاحق ہونا نبوت کے منافی نہیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوف کا لاحق ہونا یہ بھی نبوت کے منافی نہیں، اسی طرح سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو غارِ حرا میں واقعہ پیش آیا، نبوت کا بارِ گراں آپ پر ڈالا گیا، وحیِ خداوندی نازل ہوئی جس کے قولِ ثقیل ہونے کا خود اللہ تعالی نے ذکر فرمایا، پھر نبوت کی ذمہ داری کی ادائیگی کے سلسلہ میں جو مشقتیں اور تکالیف پیش آنے والی تھیں وہ سب آپ کے سامنے تھیں ان تمام امور کی وجہ سے اگر آپ کے اندر گھبراہٹ پیدا ہوئی ہو تو یہ نہ تو نبوت کے لیے منافی ہے اور نہ ہی اس کی کوئی نظیر تلاش کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا دوسرے انبیاء کو بھی ابتدائے بعثت میں ایسے واقعات پیش آئے یا نہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک وقیع رائے

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر ایک نہایت نفیس بات فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی تربیت حق تعالی کی خصوصی شانِ ربوبیت کے تحت ہوئی ہے، کیونکہ آپ کو وحیِ متلو کے سب سے زیادہ عظیم المرتبت درجۂ وحی سے نوازنا تھا، جو آپ کے اخص خصوص درجہ نبی الانبیاء اور مرتبۂ خاتم النبیین کے شایانِ شان تھی، مگر اس وحیِ عظیم کے لیے کتنی بڑی قوتِ برداشت کی ضرورت تھی اس کا اندازہ حدیث کے مذکورہ بالا جملوں سے بخوبی ہوسکتا ہے، اس لیے حیرت و استعجاب اس امر پر بالکل نہ ہونا چاہیے کہ آپ ایسے رسولِ اعظم کو ڈر، خوف، دہشت و گھبراہٹ کی صورت کیوں پیش آئی، بلکہ حیرت اور عظیم حیرت اس پر ہونی چاہیے کہ اس دنیا کے اندر رہ کر اور باوجود تمام بشری تقاضوں اور کمزوریوں کے بھی کیونکر ایک بشر نے اس وحیِ اعظم کے نزولِ اجلال کا بوجھ برداشت کرلیا، جس کو بتصریحِ قرآن مجید ہی اگر کسی پہاڑ پر اتار دیا جاتا تو وہ خوف و خشیتِ خداوندی کے باعث ٹوٹ پھوٹ کر ریزہ ریزہ ہوجاتا...."۔

(۱۰) سورة طٰه/٦٦ و ٦٧۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں "اس موقعہ پر جو بعض حضرات نے آپ کے خوف ودہشت وغیرہ کو عام ضعفِ انسانی و بشری کے سبب بتلایا ہے، یا اس کا اظہار بطورِ سیاست جائز سمجھا، اس کو ہم آپ کے عظیم مرتبۂ رسالت کے شایاں نہیں دیکھتے۔ واللہ اعلم۔

جن لوگوں نے اس حالت کو تردّد فی النبوۃ سمجھا، وہ تو انبیاء علیہم السلام کے ایمان و یقین کے مدارجِ عالیہ اور علوم وکمالاتِ نبوت سے بالکل ہی ناواقف ہیں۔" (*)

ورقہ کی تصدیق کا فائدہ

پھر جہاں ورقہ کی تصدیق سے حضرت خدیجہؓ نے جن باتوں کی بشارت دی تھی ان کی تائید ہوتی ہے اس کے ساتھ ساتھ ایک فائدہ یہ بھی حاصل ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ آپؐ کے دعوت پیش کرنے سے قبل ہی ایک اہلِ کتاب کا عالم آپ کی تصدیق کررہا ہے، عام طور پر یوں ہوتا ہے کہ انبیائے کرام پہلے دعوت پیش کرتے ہیں پھر اس کے بعد مصدق بنتے ہیں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابھی اپنی دعوت پیش نہیں کی کہ آپ کی تصدیق کردی گئی۔

علاوہ ازیں اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ جب ورقہ نے آپ کی تصدیق کی اور نصرت کا وعدہ کیا تو آپؐ کے اعلانِ نبوت سے پہلے ہی لوگوں میں آپ کی نبوت کی شہرت ہوگئی کہ آپ کے اوپر وحی نازل ہوئی ہے اور یہ کہ ورقہ بن نوفل نے جو اہلِ کتاب کے بڑے عالم ہیں، آپ کی تصدیق کے ساتھ ساتھ نصرت کا بھی وعدہ کیا ہے، گویا بغیر کسی کاوش کے آپ کی نبوت کا اعلان اور لوگوں میں چرچا ہوگیا۔

فقالت خديجة: كلاّ.

كلاّ: نفی کے لیے اور ردع کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس کے ایک معنی "حقاً" کے بھی ہیں اور تنبیہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ گویا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا اس خشیت کی نفی فرما رہی ہیں، یعنی ایسا نہیں ہوگا۔

امام بخاریؒ نے "کتاب التفسیر" میں یہ روایت تخریج کی ہے، اس میں ہے "كلاّ، أبشر" لیکن اس روایت میں مبشّر بہ کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

امام بیہقی نے دلائل النبوہ میں ابن شہاب زہریؒ ہی سے مرسلاً نقل کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے فرمایا:

"أبشر فوالله لا يفعل الله بك إلا خيراً، فاقبل الذي جاءك من عند الله عز وجل؛ فإنه حق، وأبشر فإنك رسول الله

(*) انوار الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔

حقا" (۱۱)

اسی طرح عبید بن عمیرؒ کی مرسل روایت میں بھی ہے "أبشر یا ابن عمّی واثبت، فوالذی نفس خدیجة بیده، إنی لأرجو أن تکون نبی هذه الأمة" (۱۲)

أول من أسلم کون ہے؟

اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والا کون ہے؟

امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالی عنہا نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا۔ (۱۳)

بعض کہتے ہیں حضرتِ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں (۱۴) بعض کہتے ہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ (۱۵) اور بعض حضرات کہتے ہیں حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے۔ (۱۶)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان سب اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ رجالِ احرار میں سب سے پہلے ایمان لانے والے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں اور نساء میں حضرت خدیجہ، موالی میں حضرت زید بن حارثہ اور صبیان میں حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین۔ (۱۷)

واللہ، ما یخزیک اللہ أبدا.

حضرت خدیجہ کا کلام "کلا واللہ ما یخزیک اللہ أبدا" اس بات پر کہ اللہ تعالی آپ کو ضائع نہیں کریں گے عقلی استدلال تھا چونکہ جو شخص ان اوصاف کا حامل ہوتا ہے وہ ضائع نہیں ہوتا اور پھر ورقہ کے پاس لیجانا اس لیے تھا کہ اس استدلالِ عقلی کی تائید دلیلِ نقلی سے ہوجائے۔

یخزی: بابِ افعال سے مضارع کا صیغہ ہے جو "خزی" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی "رسوائی"

---

(۱۱) دلائل النبوة للبیهقی (ج۲ ص ۱۴۳) باب مبتدأ البعث والتنزیل.....

(۱۲) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۱۳) دیکھیے دلائل النبوۃ للبیہقی (ج۲ ص ۱۴۳)۔

(۱۴) دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج۲ ص ۲۶)۔

(۱۵) حوالۂ بالا۔

(۱۶) البدایة والنهایة (ج۲ ص ۲۸ و ۲۹)۔

(۱۷) البدایة والنهایة (ج۲ ص ۲۹)۔

کے ہیں۔ ایک نسخہ میں "یُحزنک" ہے یعنی بابِ افعال ہی سے "حزن" سے ماخوذ ہے اور ایک روایت میں "یَحْزُنک" ہے یعنی باب نصر سے "حزن" سے ماخوذ ہے، یہ دونوں ہم معنی ہیں رباعی سے استعمال بنو تمیم کی لغت کے مطابق ہے اور مجرّد سے قبیلۂ قریش کے استعمال کے مطابق ہے۔ (۱۸)

مطلب یہ ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا آپ کو تسلی دے رہی ہیں کہ اللہ تعالی آپ کو ہرگز رسوائی میں مبتلا نہیں کریں گے، یا آپ کو غم میں مبتلا نہیں کریں گے۔ کیونکہ اللہ تعالی نے آپ کو فرائضِ نبوت ورسالت کی ادائیگی کے لیے عظیم منصب عطا فرمایا ہے، لہذا یہ نہیں ہوسکتا کہ آپ ذمہ داریوں کی باحسن وجوہ ادائیگی سے قبل فوت ہوجائیں کہ اس میں رسوائی بھی ہے اور غم بھی، اللہ تعالی آپ کو ایسی رسوائی اور غم سے ضرور بچالیں گے۔

انک لتصل الرحم وتحمل الکلّ.

آپ صلہ رحمی کرتے ہیں اور ضعیفوں کا بوجھ اٹھاتے ہیں۔

"کلّ" ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنا کام خود نہ کرسکے جیسے چھوٹے بچے، یتیم یا رانڈ بیوہ عورتیں۔

مطلب یہ ہے کہ آپ صلہ رحمی کرتے ہیں اپنے اقرباء اور اعزہ کے ساتھ حقِ رشتہ داری کی رعایت کرتے ہیں اور آپ چھوٹے بچوں، یتیموں اور بیواؤں کی خبرگیری کرتے ہیں۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ آپ ایسے اوصاف کے حامل ہیں اور ایسے اوصاف والے کو اللہ پاک ضائع نہیں کرتے۔

وتکسب المعدوم.

"تکسب" میں دو روایتیں ہیں ایک "تُکسِب" بضم التاء، باب افعال سے ہے، اور یہ کشمیہنی کی روایت ہے دوسری روایت تَکسِبُ بفتح التاء یعنی مجرّد سے ہے، یہ اکثر رواۃ کی روایت ہے۔ (۱۹)

پھر دونوں صورتوں میں "معدوم" میں دو احتمال ہیں، یا تو اس سے "مال معدوم" مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ "تکسب غیرک المال المعدوم" یعنی آپ غیر کو وہ مال دیتے ہیں جو اس کے پاس نہیں

(۱۸) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج۸ ص ۷۲۰) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴)۔

ہے، یعنی مال سے آپ دوسروں کی مدد کرتے ہیں۔

دوسرا احتمال اور مطلب یہ ہے کہ "تکسب غیرک نفائس الفوائد ومکارم الأخلاق" (۲۰) یعنی آپ دوسروں کو اچھے اچھے طریقے اور اخلاقِ عالیہ دیتے ہیں۔

پھر "تکسِبُ" (بفتح التاء) کی صورت میں بعض حضرات نے یہ معنی بھی بیان کیے ہیں "تکسب المال المعدوم وتصیب منہ مایعجز غیرک عن تحصیلہ" یعنی آپ ایسا زبردست مال کماتے تھے کہ دوسرے لوگ اس طرح کمانے سے عاجز ہوجاتے تھے۔ اہلِ عرب زیادہ مال کمانے کو موجبِ تمادح سمجھتے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تجارت میں یدطولیٰ حاصل تھا۔ (۲۱)

لیکن امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول قاضی عیاضؒ نے قاسم بن ثابت صاحبِ "دلائل" سے نقل تو کیا ہے لیکن ضعیف بلکہ غلط ہے، اس لیے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ عالی کے بالکل مناسب نہیں ہے۔ الاّیہ کہ اس کے ساتھ یہ لگالیا جائے کہ آپ مال کما کر وجوہِ خیر میں خوب صرف کرتے تھے۔ (۲۲)

بعض حضرات نے کہا کہ "معدوم" سے مراد "المعدوم المال" یعنی فقیر محتاج ہے جو کسب سے عاجز رہے، اس کو معدوم اس لیے کہا گیا کیونکہ وہ شخص میّت کی طرح ہے کہ معیشت میں وہ تصرّف نہیں کرسکتا اور غنی کی برابری نہیں کرسکتا۔ اس کی زندگی نازک گذرتی ہے گویا اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں (۲۳).

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تحریف ہوگئی ہے دراصل "المُعْدِم" ہے اور مُعْدِم فقیر کو کہتے ہیں۔ (۲۴)

لیکن محمد بن اسماعیل تیمیؒ کہتے ہیں کہ ایک صحیح لفظ پر غلط ہونے کا حکم لگا کر خطابیؒ نے غلطی کی، اس لیے کہ "معدوم" کی صورت میں بھی معنی درست ہوجاتے ہیں اور یہی رواۃ کی روایت اور محدثین کے نزدیک مشہور ہے۔ (۲۵)

وتقری الضیف وتعین علی نوائب الحق.

آپ مہمان نوازی کرتے ہیں اور حق بجانب امور میں مصیبت زدہ لوگوں کی مدد فرماتے ہیں۔

---

(۲۰) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۸۹) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی....

(۲۱) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص ۸۹)۔

(۲۲) حوالۂ بالا۔

(۲۳) حوالۂ بالا۔

(۲۴) اعلام الحدیث (ج۱ ص ۱۲۹)۔

(۲۵) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ ص ۳۷)۔

نوائب: نائبۃ کی جمع ہے، حادثہ اور مصیبت کو کہتے ہیں، چونکہ عالم میں حوادث نوبت بہ نوبت پیش آتے رہتے ہیں اس لیے حادثہ کو نائبہ کہا جاتا ہے۔

چونکہ حوادث دونوں طرح کے ہوتے ہیں بعض اچھے ہوتے ہیں اور بعض برے، ایک آدمی کا مال اس لیے ضائع ہوگیا کہ اس نے فقیروں اور تنگدستوں کی مدد کی، یہ نائبۃ الحق ہے۔ اور ایک آدمی نے اپنا مال ظلم وتعدی میں ضائع کردیا تو یہ نائبۂ شر ہوا۔ تو حضرت خدیجہؓ نے نوائب کو خیر اور حق کی طرف مضاف فرمایا تاکہ یہ بتلادیں کہ آپ اچھے مواقع اور صحیح راستوں میں صرف کرتے ہیں ظلم وتعدّی میں مال خرچ نہیں کرتے، ناجائز راستوں میں اپنا مال صرف نہیں کرتے۔ (۲۶)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ "نوائبِ حق" سے مراد آفاتِ سماویہ ہیں، جیسے کثرتِ باراں کی وجہ سے مکانات کا منہدم ہوجانا، یا زیادہ گرم ہوا، یا زیادہ ٹھنڈ وغیرہ کی وجہ سے باغات اور کھیتوں کا برباد ہوجانا وغیرہ وغیرہ۔ (۲۷)

پھر آفات سماوی کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب آسمانی آفت آتی ہے تو آدمی بظاہر مجبور نظر آتا ہے کہ یہ تو اللہ کی جانب سے ہے اس میں انسان کو چارۂ کار ہی کیا؟ لیکن اس مقام پر اشارہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم آفاتِ سماویہ غیر اختیاریہ میں مدد فرماتے ہیں تو آفاتِ ارضی میں تو ضرور مدد فرماتے ہونگے۔ (۲۸)

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص مناسبت

حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالی عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف بیان کیے بعینہ یہی اوصاف ابن الدغنہ نے حضرت صدیق اکبرؓ کے بیان کیے تھے، یہ اس وقت کی بات ہے جب حضرت صدیق اکبرؓ حبشہ کی طرف ہجرت کے ارادے سے نکلے تھے، برک الغماد کے مقام پر پہنچ کر ابن الدغنہ مل گیا اس نے پوچھا کہ آپ کہاں جارہے ہیں تو صدیق اکبرؓ نے جواب دیا کہ میں ہجرت کرکے جارہا ہوں، میری قوم مجھے اپنے علاقے میں رہنے نہیں دیتی، میں اللہ کی زمین میں سفر کرونگا اور اس کی عبادت کرونگا۔ اس پر ابن الدغنہ نے کہا تھا "فإن مثلک یا أبابکر لایخرج ولایخرج، إنک تکسب المعدِم، وتصل الرحم، وتحمل الکلّ، وتقری

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۲۷) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

الضیف، وتعین علی نوائب الحق۔"

پھر ابن الدغنہ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو واپس لوٹا کر اشراف قریش سے جاکر کہا "إن أبابکر لایَخرُج مثلہ ولایُخرَج، أتخرجون رجلاً یکسب المَعْدِم، ویصل الرحم، ویحمل الکلّ، ویقری الضیف، ویعین علی نوائب الحق۔" (۲۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس یارِ غار کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص طبعی مناسبت حاصل تھی، اور اس پر بہت سے واقعات شہادت دیتے ہیں۔

جب جنگِ بدر میں کفارِ مکہ مسلمانوں کے قیدی بنے تو مشورہ ہوا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ان کی گردنیں اڑا دی جائیں، عقیل کو علیؓ کے حوالے کریں وہ اس کی گردن اڑادیں اور فلاں کو میرے حوالے کریں میں اس کی گردن اڑادوں، اس لیے کہ یہ سب ائمۂ کفر ہیں۔

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، یارسول اللہ! یہ سب اپنے ہی اعزّ اور خاندان والے ہیں، میری رائے یہ ہے کہ ان سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیا جائے، ہوسکتا ہے کہ آئندہ ان کو اللہ تعالیٰ ہدایت عطا فرما دیں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے کو پسند فرمایا۔ (۳۰)

اسی طرح جب صلح حدیبیہ ہوئی اور بہت زیادہ دب کر ہوئی، کفار نے کہا کہ اگر ہمارا آدمی آجائے تو آپ کو واپس کرنا پڑے گا۔ اور آپ کا آدمی آئے گا تو ہم واپس نہیں کریں گے، اسی طرح انھوں نے کہا کہ آپ اس سال عمرہ نہیں کرسکتے، اسی طرح انھوں نے یہ بھی کہا کہ صلح نامہ پر "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" نہیں لکھا جائے گا، اسی طرح صلح نامہ میں "محمد رسول اللہ" بھی نہیں لکھا جائے گا، عام صحابہؓ پر یہ بہت شاق ہوا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور پوچھا کہ کیا آپ اللہ کے سچے رسول نہیں؟ آپ نے فرمایا: کیوں نہیں، حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا ہم حق اور ہمارے دشمن باطل پر نہیں؟ آپؐ نے فرمایا کیوں نہیں، ہم حق پر ہیں اور ہمارے دشمن باطل پر ہیں۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: "فلم نعطی الدنیة فی دیننا" ہم دین کی بات میں ذلت کیوں اختیار کریں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں اللہ کا رسول ہوں، اس کی نافرمانی نہیں کرونگا وہ میرا مددگار ہے، حضرت عمرؓ نے پھر عرض کیا کہ

---

(۲۹) پورے واقعے کے لیے دیکھیے بخاری شریف (ج ۱ ص ۵۵۲ و ۵۵۳) بیان الکعبة، باب هجرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ إلی المدینة۔

(۳۰) مکمل واقعہ کے لیے دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۳) کتاب الجہاد والسیر، باب الإمداد بالملائکة وإباحة الغنائم۔

کیا آپ نے ہمیں نہیں بتایا تھا کہ ہم بیت اللہ جاکر طواف کریں گے ؟ آپ نے فرمایا کیا میں نے یہ بھی کہا تھا کہ اسی سال کریں گے ؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ نہیں، آپؐ نے فرمایا کہ تم ضرور بیت اللہ کا طواف کرو گے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ وہاں سے اٹھے اور سیدھے حضرت صدیق اکبرؓ کے پاس پہنچے، اور ان کے پاس بھی یہی سوالات دہرائے، صدیق اکبرؓ نے بعینہ وہی جوابات دیے اور یہ بھی کہہ دیا "فاستمسک بغرزہ" ان کا پائیدان پکڑے رہو۔ (۳۱) مطلب یہ کہ ان کے سامنے عجزوانکساری اختیار کرو، ان کی خدمت کرو۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد متصلاً خلافت حاصل ہوئی، اگر ان کے بجائے کوئی اور ہوتا تو ذمہ داری سنبھالنا مشکل ہوجاتی اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی زبردست آدمی اٹھتا ہے تو اس کی نیابت کے لیے کسی ایسے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کے اوصاف میں مشارکت رکھتا ہو، اور اگر کہیں ایسا ویسا آجائے تو نظام درہم برہم ہوجایا کرتا ہے۔

فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزى ۔ ابن عم خديجة ۔

یعنی حضرت خدیجہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لیکر چلیں اور ورقہ بن نوفل کے پاس آئیں۔

امام بیہقیؒ نے ابومیسرہ عمرو بن شرحبیلؒ سے مرسلاً نقل کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے ورقہ کے پاس حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا۔ (۳۲)

فتح الباری میں حافظؒ نے یہی بات عبید بن عمیرؒ کی مرسل روایت کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ (۳۳)

بہرحال ہوسکتا ہے کہ ایک مرتبہ خود لیکر گئی ہوں اور ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھیجا ہو۔ (۳۴)

بیہقیؒ نے دلائل النبوۃ میں سعید بن المسیبؒ سے ایک مرسل روایت نقل کی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ اول عداس نامی ایک نصرانی شخص کے پاس گئیں جو اہلِ نینویٰ میں سے تھا اور وہ عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس کا غلام تھا، اس سے حضرت خدیجہؓ نے حضرت جبریل کے بارے میں پوچھا کہ مجھے ان کے

---

(۳۱) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۸۰) کتاب الشروط، باب الشروط فی الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب۔

(۳۲) دلائل النبوة للبیهقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب أول سورة نزلت من القرآن۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۲۰) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔ (۳۴) حوالۂ بالا۔

بارے میں بتاؤ، تو عداسؓ نے کہا "قدوس قدوس، ماشأن جبریل یذکر بهذه الأرض التی أهلها أهل الأوثان" پھر پوچھنے پر بتایا "فانه أمین الله بینه وبین النبیین، وهو صاحب موسی وعیسی علیهما السلام" وہاں سے واپس آکر حضرت خدیجہؓ ورقہ کے پاس گئیں۔ (۳۵)

علامہ شبلی نعمانی کی غلط فہمی

حافظ ابن حجرؒ نے کتاب التعبیر میں اس حدیث کی شرح کے تحت محدثین پر اعتراض کرنے والوں کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی کو اپنی نبوت میں شک ہو، تاآنکہ ورقہ کے پاس جانے کی ضرورت پڑے اور حضرت خدیجہؓ کے سامنے اپنی تکلیف بیان کرنے کی حاجت ہو۔ اسی طرح پہاڑ سے اپنے آپ کو گرانے کی خواہش پیدا ہوجائے۔

امام ابوبکر اسماعیلیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عادۃ اللہ یہ جاری ہے کہ جب بھی کسی عظیم الشان چیز کو مخلوق تک پہنچانے کا ارادہ ہوتا ہے تو اس کے لیے مقدمات اور تمہیدات کا انتظام ہوتا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ رؤیائے صالحہ دیکھتے تھے اور پھر آپ کے اندر خلوت کی محبت پیدا ہوئی تھی اور اس میں عبادت کا شوق پیدا ہوا یہ سب امور اسی مقدمہ اور تمہید کی قبیل سے تھے۔

پھر جب اچانک فرشتہ آپہنچا، خلافِ عادت اور غیر مانوس طور پر غارِ حرا کا واقعہ پیش آیا تو آپ کو بتقاضائے بشریت گھبراہٹ ہوئی، لہذا اس پر تعجب کی کوئی بات نہیں چنانچہ بعد میں آپ کی یہ گھبراہٹ آہستہ آہستہ زائل ہوگئی، اس کے بعد حضرت خدیجہؓ کو جو آپ کی غمخوار و غمگسار تھیں سارا واقعہ سنایا انھوں نے تسلی دی، اور اپنی تسلی کی تائید میں وہ آپ کو ورقہ کے پاس لے گئیں، ورقہ نے حالات سن کر آپ پر مکمل یقین کرلیا اور آپ کی نبوت کا اعتراف کیا۔ یہاں امام اسماعیلیؒ کا جملہ حافظؒ نے نقل کیا ہے "فلما سمع کلامه أیقن بالحق واعترف به" یعنی جب ورقہ نے آپ کی باتیں سنیں تو حق کا یقین کرلیا اور اس کا اقرار کیا(۳۶)۔

علامہ شبلی نے اس جملہ کے تمام افعال کی ضمائر کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹا کر ترجمہ کیا کہ "جب آپؐ نے ورقہ کا کلام سنا تو آپؐ کو حق کا یقین آگیا اور آپؐ نے اس کا اعتراف کیا۔" (۳۷) سمجھنے کی بات یہ ہے کہ امام اسماعیلیؒ معترضین کے اس اعتراض کو رد کررہے ہیں کہ آپ کو اپنی

(۳۵) دلائل النبوۃ للبیهقی (ج ۲ ص ۱۴۳) باب مبتدأ البعث والتنزیل.....

(۳۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۰) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ به.....

(۳۷) ملاحظہ ہو "سیرت النبی" (ج ۱ ص ۱۲۶) "آفتاب رسالت کا طلوع۔"

نبوت کے بارے میں کچھ شک و تردد تھا اور یہ فرما رہے ہیں کہ آپ کو خوف ضرور لاحق ہوا تھا لیکن یہ خوف شک اور تردد کی بنا پر نہیں تھا بلکہ امرِ عظیم کے اچانک آپڑنے کی وجہ سے تھا۔

جبکہ علامہ شبلیؒ نے اس جملہ سے یہ اخذ کرلیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی نبوت میں شک ہورہا تھا، اس وجہ سے ورقہ کے پاس پہنچ کر حقیقت حال بتائی گئی تو ورقہ کے تسلی دینے اور یقین دلانے پر آپ کو اپنی نبوت کا یقین ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اول ہی میں علم اور یقین حاصل ہوگیا تھا کہ آپ کو نبوت ورسالت سے سرفراز کیا جارہا ہے اور یہ کہ یہ آنے والا اللہ کا فرشتہ ہے۔ ورقہ کے کلام سے آپ کو اپنی نبوت کا یقین نہیں ہوا بلکہ آپ کے حالات وواقعات کو سن کر ورقہ نے آپ کی نبوت ورسالت کی تصدیق کی ہے کیونکہ ورقہ تورات وانجیل کے عالم تھے اور علامات نبوت سے واقف تھے۔ (۳۸)

علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو شک ہوا ہی نہیں، کیونکہ فرشتہ سے ملاقات ہوجانے اور وحی الٰہی کے آجانے کے بعد شک وشبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی، ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ وحی مکمل نازل ہونے سے پیشتر بعض چیزوں میں شبہ پیدا ہو خصوصاً جبکہ فرشتہ اچانک آیا تھا لیکن وحی کے مکمل ہونے کے بعد پھر کسی قسم کا شک وشبہ نہیں رہ سکتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ابتدائی حال کو جبکہ آپ کو اپنی نبوت کا تحقق نہیں ہوا تھا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح بیان کیا ہو گویا اس وقت بھی شک ہے، اور یہ طرز آپ نے اس لیے اختیار کیا تاکہ حضرت خدیجہؓ کی ہمدردی آپ کے ساتھ ہوجائے، کیونکہ ہوسکتا ہے اگر آپ اس وقت کہہ دیتے کہ میں اللہ کا نبی ہوں، اللہ کا فرشتہ میرے پاس آیا تھا تو حضرت خدیجہؓ انکار کر بیٹھتیں اور انکار کے بعد اقرار دشوار ہوجاتا۔ (۳۹) واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر کتاب التعبیر ہی میں امام بخاریؒ نے اس حدیث کے آخر میں فترتِ وحی کے واقعہ کا ذکر کیا ہے اور اس میں آیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس قدر پریشان ہوگئے تھے کہ آپ نے اپنے آپ کو پہاڑوں کی چوٹیوں سے گرانے کا ارادہ کیا تو حضرت جبریل امین نے آکر آپ کو تسلی دی تو آپ رک گئے۔ (۴۰)

حدیث کے اس ٹکڑے کے بارے میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ متصل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ

---

(۳۸) ملاحظہ ہو "سیرت المصطفیٰ" از حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی قدس سرہٗ (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

(۳۹) دیکھیے حاشیۃ السندی علی البخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲)۔

(۴۰) دیکھیے بخاری شریف کتاب التعبیر، باب أول مابدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرؤیا الصالحۃ۔

یہ امام زہریؒ کے بلاغات میں سے ہو۔ بہرصورت اس ٹکڑے کے اندر کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپ کو اپنی نبوت میں شک تھا اس وجہ سے آپ مضطرب ہو کر اپنے آپ کو پہاڑ سے گرانا چاہتے تھے اور فرشتے نے اس شک کو دور کیا ہو۔

علامہ شبلی نعمانی نے اس مقام پر بھی حدیث کے اس ٹکڑے سے یہ مفہوم اخذ کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی نبوت کے بارے میں شک ہورہا تھا جس کو فرشتے نے دور کیا۔ چنانچہ انھوں نے اس ٹکڑے کو معتبر ہی نہیں مانا اور کہہ دیا کہ "ایسے عظیم الشان واقعہ کے لیے سند مقطوع کافی نہیں۔" (۴۱)

حقیقت یہ ہے کہ اس عبارت سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطراب ضرور ظاہر ہوتا ہے لیکن یہ اضطراب نبوت میں کسی قسم کے شک وتردّد کی بنا پر ہرگز نہیں تھا بلکہ یہ تو فترت وانقطاعِ وحی کی بنا پر تھا جس پر حدیث کی عبارت بالکل واضح ہے "وفتر الوحی فترة حتی حزن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما بلغنا حزنا غدا منه مراراً کی یتردی من رءوس شواهق الجبال...." پھر آگے ہے "فاذا طالت علیه فترة الوحی غدا لمثل ذلک" (۴۲)

ورقہ بن نوفل

ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزیٰ، حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے چچازاد بھائی ہیں، ورقہ نوفل بن اسد کے بیٹے ہیں اور خدیجہ رضی اللہ عنہا خویلد بن اسد کی بیٹی ہیں۔

ابن عم خدیجة

یہ "ورقہ" کے لیے صفت ہے یا بیان ہے یا بدل ہے، اس کو مجرور پڑھنا درست نہیں۔

وكان امرأ تنصر في الجاهلية

جاہلیت میں وہ نصرانی ہوگئے تھے۔

---

(۴۱) دیکھیے سیرت النبی (ج ۱ ص ۱۲۷)۔ امام زہریؒ کے بلاغات کو سند مقطوع کہہ کر رد کردینا کسی طرح درست نہیں اس لیے کہ علماءِ اصولِ حدیث نے "بلاغات" کے سلسلے میں جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ ہے "فبلاغات الثقات من أهل القرون الثلاثة مقبولة عندنا مطلقاً، كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وأمثالهم، وبلاغات من دون هؤلاء إن كان يرويها الثقات كما رووا مسنده كالبخاري وأحمد وغيرهما، فمقبول اتفاقاً إذا كان بصيغة الجزم وإن كان يرسل عن الثقات وغيرهم فلا يقبل اتفاقا" دیکھیے "قواعد فی علوم الحدیث" للشیخ ظفر أحمد العثمانی رحمه الله (ص ۱۰۱)۔

(۴۲) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التعبیر، باب أول مابدئ به....۔

مکہ میں کچھ نیک طینت افراد بت پرستی سے متنفّر تھے ان میں ورقہ اور زید بن عمرو بن نُفَیل بھی تھے یہ دونوں دینِ حق کی تلاش میں شام گئے تھے، ورقہ کو تو بعض ایسے راہب مل گئے جو اصل دینِ نصرانیت پر قائم تھے چنانچہ وہ ان کے ہاتھ پر نصرانی ہوگئے۔ (۴۳)

زید بن عمرو بن نفیل

اور زید بن عمرو بن نفیل پہلے ایک یہودی عالم کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ اپنے دین کے بارے میں مجھے بتاؤ شاید میں تمھارے دین میں داخل ہوجاؤں، اس نے کہا کہ اگر ہمارے دین میں داخل ہونا چاہتے ہو تو اللہ تعالی کا کچھ غضب بھی برداشت کرنا پڑے گا، کہنے لگے میں اللہ تعالی کے غضب ہی سے تو بھاگتا ہوں میں اس کے غضب کو برداشت نہیں کرسکتا۔ مجھے اس کے علاوہ کوئی اور دین بتاؤ۔ اس نے کہا کہ پھر تم حنیف ہوجاؤ انھوں نے پوچھا حنیف کیا چیز ہے؟ اس نے کہا کہ حنیف حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے وہ نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی، ان کا دین دینِ حنیف کہلاتا ہے۔

پھر ایک نصرانی عالم کے پاس گئے، اس سے کہا کہ میں تمھارے دین میں داخل ہونا چاہتا ہوں، اس نے کہا کہ ہمارے دین میں واقعی داخل ہونا چاہتے ہو تو اللہ تعالی کی کچھ لعنت بھی برداشت کرنی پڑے گی، کہنے لگے میں تو اللہ تعالی کی لعنت ہی سے بھاگتا ہوں، میں نہ تو لعنت برداشت کرسکتا ہوں اور نہ ہی غضب۔

پھر اس نے بھی یہی رائے دی کہ دینِ حنیف کو قبول کرلو اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین میں داخل ہوجاؤ۔

زید بن عمرو بن نفیل نے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں دونوں کی یہ باتیں سنیں تو ہاتھ اٹھا کر کہا "اللھم إنی أشھد أنی علی دین إبراھیم" (۴۴)

و کان یکتب الکتاب العبرانی فیکتب من الإنجیل بالعبرانیة ماشاء اللہ أن یکتب.

عبرانی: عبر سے ماخوذ ہے نسبت میں خلاف قیاس "عبرانی" کہہ دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نمرود سے بچ کر دریائے فرات عبور کرگئے تو نمرود نے آپ کے پیچھے لوگوں کو بھیجا اور

---

(۴۳) فتح الباری (ج۱ ص ۲۵)۔

(۴۴) دیکھیے صحیح بخاری (ج۱ ص ۵۳۹ و ۵۴۰) کتاب المناقب، باب حدیث زید بن عمرو بن نفیل۔

انہیں حکم دیا کہ تمھیں کوئی ایسا جوان ملے جو سریانی زبان بولتا ہو تو اسے واپس لاؤ، لوگوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پکڑلیا، لیکن جب بات چیت کی تو اللہ تعالی نے ان کی زبان عبرانی سے تبدیل کردی، چونکہ دریائے فرات عبور کرچکے تھے اس لیے اس زبان کا نام عبرانی ہوگیا۔ (۴۵)

بخاری شریف کتاب التفسیر اور پھر کتاب التعبیر میں بھی یہ روایت آئی ہے ان دونوں جگھوں میں "وکان یکتب الکتاب العربی فیکتب من الإنجیل بالعربیة" کے الفاظ ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں باتیں ٹھیک ہیں، ورقہ بن نوفل کو عبرانی وعربی دونوں زبانوں پر قدرت تھی، عربی ان کی اپنی زبان تھی اور عبرانی انھوں نے سیکھ لی تھی، انجیل کو وہ کبھی عربی میں نقل کرتے تھے اور کبھی عبرانی میں۔ (۴۶)

تورات وانجیل کی زبان

تورات وانجیل کی اصل زبان کیا تھی؟ اس میں بڑا اختلاف ہے علامہ تیمیؒ فرماتے ہیں تورات وانجیل وغیرہ تمام کتب کی زبان عبرانی ہے۔ (۴۷)

علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ انجیل کی اصل زبان عبرانی ہے۔ (۴۸)

لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ بات درست نہیں بلکہ تورات تو عبرانی زبان میں تھی اور انجیل کی زبان سریانی تھی۔ (۴۹) یہاں حدیث کے الفاظ "فیکتب من الإنجیل بالعبرانیة" سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ انجیل کی زبان سریانی تھی جس کو کبھی وہ عربی میں منتقل کرتے تھے اور کبھی عبرانی میں۔ (۵۰) واللہ اعلم۔

سریانی کی وجہ تسمیہ

علماء نے لکھا ہے کہ "سریانی" کو سریانی اس لیے کہا گیا کیونکہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو

(۴۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص ۵۱ و ۵۲)۔
(۴۶) فتح الباری (ج۱ص ۲۵)۔
(۴۷) عمدۃ القاری (ج۱ص ۵۲)۔
(۴۸) شرح کرمانی (ج۱ص ۳۸)۔
(۴۹) عمدۃ القاری (ج۱ص ۵۲)۔
(۵۰) شرح کرمانی (ج۱ص ۳۸)۔

جب ''اسماء'' کی تعلیم دی تھی تو سرّاً تعلیم دی تھی اس لیے اس زبان کا نام ''سریانی'' ہوا۔ (۵۱)

امام العصر حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سریانی دراصل ''سریا'' یعنی سوریا (شام) کی طرف منسوب ہے۔ (۵۲)

انجیل کی کتابت کی وجہ

یہاں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ وہ انجیل کو لکھا کرتے تھے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد باری ہے ''اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰاۃَ فِیْھَا ھُدًی وَّنُوْرٌ یَحْکُمُ بِھَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِیْنَ ھَادُوْا وَالرَّبّٰنِیُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ کِتٰبِ اللّٰہِ'' (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ تورات کی حفاظت کا ذمہ علمائے تورات پر رکھا گیا تھا، چونکہ انہیں محافظ بنایا گیا تھا اس لیے انھوں نے حفاظت کا یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ کتاب اللہ کی کتابت کرتے رہتے اور اس کے نسخوں پر نسخے تیار کرتے رہتے تھے۔

یہی صورتحال انجیل میں بھی رہی کہ علمائے ربانیین اسے لکھ لکھ کر محفوظ کرتے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ چونکہ اللہ تعالی نے ان کتابوں کو ایک محدود وقت کے لیے نازل کیا تھا، اس لیے یہ لوگ ان کی حفاظت میں کامیاب نہیں ہوسکے۔

برخلاف قرآن کریم کے، کہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالی نے لے رکھا ہے ''اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ'' (۲) پھر اللہ تعالی نے اپنے قرآن کی حفاظت کا کام ایسوں سے لیا کہ جن کے بارے میں عقل تسلیم نہیں کرتی کہ یہ بھی قرآن کے محافظ ہوسکتے ہیں، چنانچہ چھوٹے چھوٹے بچے، سات سات، آٹھ آٹھ، نو نو اور دس دس سال کے بچے جو دنیا کے کسی کام کے نہیں ہوتے، ان کے بارے میں لوگوں کو بھی معلوم ہے کہ یہ کسی کام کے نہیں اور خود انہیں بھی دعویٰ نہیں کہ وہ کسی کام کے ہیں، ان سے یہ کام لیا، ان کی فوج کی فوج تیار کردی، ان کے سینوں میں پورے قرآن کو محفوظ کردیا۔

اللہ سبحانہ وتعالی نے اپنی حکمتِ بالغہ اور قدرتِ غیر متناہیہ سے ایسے بچوں کا انتخاب فرمایا کہ جو قرآن کی حفاظت تو کیا کسی چھوٹی سے چھوٹی کتاب کی بھی حفاظت سے قاصر ہیں، نہ تو قرآن کریم کے معانی کو سمجھتے ہیں اور نہ ہی حقائق ومقاصد سے وہ واقف ہیں، چونکہ حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالی نے لی تھی لہٰذا اس

---

(۵۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۲)۔ (۵۲) فیض الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۴۴۔ (۲) سورۂ حجر / ۹۔

ذمہ داری کو یوں نبھایا۔

اگر اٹھارہ بیس سال یا تیس چالیس سال کی عمر کے لوگ ہوتے تو وہ کہتے کہ یہ ہماری قربانیوں کا نتیجہ ہے، ہم نے خدا جانے اپنے کتنے ضروری ضروری کاموں کو چھوڑ کر اس قرآن کو یاد کیا ہے پھر کہیں جاکر یہ محفوظ رہ سکا ہے۔

چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے معصوم معصوم بچوں سے کام لے کر بڑوں کا احسان نہیں لیا، چھوٹے معصوم بچوں کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ان کی قربانیوں کا نتیجہ ہے ورنہ یہ تو فلاں فلاں کام انجام دے سکتے تھے۔

بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ ورقہ بن نوفل انجیل کی حفاظت کی غرض سے اس کو لکھتے رہتے تھے کبھی عربی میں ترجمہ کرتے اور کبھی عبرانی میں۔ چونکہ اس کو یاد کرکے حفظ کرنا مقصود نہیں تھا، یہ قرآن کریم کی خصوصیت ہے کہ یاد ہوجاتا ہے، باقی کتابوں کے اندر یہ خصوصیت نہیں ہے، اس لیے اس کو لکھ لکھ کر محفوظ کیا جاتا تھا اسی وجہ سے حضرت خدیجہؓ نے یہاں کتابتِ انجیل کا تو ذکر کیا ہے لیکن حفظِ انجیل کا ذکر نہیں کیا۔ (۳) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وكان شيخا كبيرا قد عمي.

ورقہ بوڑھے تھے اور نابینا ہوگئے تھے۔

یہاں ایک بچکانہ سا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ورقہ نابینا ہوگئے تھے تو کیسے لکھتے تھے؟

اس کا جواب ظاہر ہے کہ پہلے لکھا کرتے تھے، جس کی خبر دی گئی "وكان يكتب...." نابینا بعد میں ہوگئے تھے۔ مطلب یہ کہ کسی زمانے میں وہ انجیل کا ترجمہ عربی اور عبرانی میں کیا کرتے تھے اور اب جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ پیش آیا تو اس وقت نابینا ہوچکے تھے۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہاں "عمی" کا اطلاق ضعف بصارت پر ہوا ہے، یعنی وہ ضعیف البصر ہوگئے تھے اور ظاہر ہے کہ ضعفِ بصارت اور کتابت میں جمع ممکن ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حقیقۃً نابینا ہوگئے ہوں اور کسی اور کو حکم دے کر انجیل لکھواتے ہوں، ایسی صورت میں کتابت کی نسبت ورقہ کی طرف مجازی ہوگی۔

---

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

فقالت له خديجة: يا ابن عم.

ورقہ سے حضرت خدیجہؓ نے کہا کہ اے میرے چچازاد بھائی!

یہی روایت کتاب التعبیر میں ہے، اس میں "أی ابن عم" کے الفاظ ہیں، کتاب التفسیر میں ابوذر کی روایت میں تو "یا ابن عم" کے الفاظ ہیں جبکہ دوسرے حضرات کی روایت میں "یا عم" کے الفاظ ہیں۔ پھر مسلم شریف کی روایت میں "أی عم" کے الفاظ ہیں۔ (۴) اس طرح "عم" اور "ابن عم" میں تعارض ہوجاتا ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صحیح ہیں، "ابن عم" تو اس لیے کہ وہ واقعی ابن عم یعنی چچازاد بھائی ہیں اور "عم" کہنا اس لیے صحیح ہے کہ وہ عمر میں ان سے بڑے تھے اور عربوں کا دستور یہ ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں کو احتراماً "عم" کہہ دیا کرتے ہیں۔ (۵)

حافظ ابن حجرؒ نے اس جمع کو تسلیم نہیں کیا، اس لیے کہ دونوں جگہ حدیث میں واقعہ ایک ہے تو ظاہر ہے کہ یا تو "ابن عم" کہا ہوگا یا "عم" کہا ہوگا "ابن عم" تو بالکل ٹھیک ہے اپنی حقیقت پر ہے اس لیے وہی ارجح اور اقویٰ ہوگا اور "یا عم" کے بارے میں کہا جائے گا کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے۔ (۶)

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے پیچھے "العربی" "بالعربیة" اور "العبرانی" "بالعبرانیة" کے اختلاف کے بارے میں فرمایا تھا کہ دونوں ٹھیک ہیں کیونکہ ورقہ دونوں زبانوں پر قادر تھے۔ تو جس طرح وہاں یہ احتمال چل سکتا ہے تو یہاں بھی چل سکتا ہے۔

حافظؒ نے اس کا یہ جواب دیا کہ وہاں اس احتمال کے ممکن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ راوی کا کلام ہے، کبھی راوی نے یہ کہہ دیا اور کبھی وہ کہہ دیا۔ جبکہ "یا ابن عم" حضرت خدیجہؓ کا کلام ہے، اور انھوں نے ایک مرتبہ ہی کہا ہے۔ (۷)

علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ لفظ دراصل "ابن عم" تھا، یعنی شروع میں حرفِ ندا محذوف تھا پھر لفظ "ابن" محرف ہوکر "ای" بن گیا۔ (۸)

---

(۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۷) حوالۂ بالا۔

(۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۷۵)۔

علامہ زرقانیؒ کی یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت میں تو چل سکتی ہے، بخاری شریف کی روایت میں چلنا دشوار ہے، اس لیے کہ کتاب التفسیر میں ابوذر کے غیر کی روایت میں "یاعم" واقع ہوا ہے، الاّیہ کہ یوں کہا جائے کہ اصل میں تھا "أی عم" پھر راوی نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے "یاعم" کہہ دیا۔

دوسری صورت ترجیح کی ہے کہ ابوذر کی روایت کو راجح قرار دیا جائے اور دوسرے حضرات کی روایت کو مرجوح سمجھا جائے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

اسمع من ابن آخیک.

اپنے بھتیجے کی بات سنو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہؓ نے ورقہ کا ابن الاخ کہا ہے۔

اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ورقہ سن وسال میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کافی بڑے تھے۔ (۹)

اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ ورقہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والد حضرت عبداللہ دونوں قصی میں متحد ہوجاتے ہیں جو دونوں کے دادا کے دادا ہیں، ورقہ کا نسب تو ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزی بن قصی ہے۔ اور حضرت عبداللہ کا عبداللہ بن عبدالمطلب بن ھاشم بن عبدمناف بن قصی۔ گویا قصی میں جاکر دونوں برابر ہوجاتے ہیں۔ اس لحاظ سے گویا ورقہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہوگئے۔ (۱۰)

فقال لہ ورقة: ھذا الناموس الذی نزّل اللہ علی موسی.

ورقہ نے کہا یہ وہی رازداں ہیں جن کو اللہ تعالی نے موسی علیہ السلام پر اتارا تھا۔

ناموس

ناموس "فاعول" کے وزن پر ہے "نامستُ الرجل إذا سارر تہ" (یعنی کانا پھوسی کرنا) سے ماخوذ ہے۔ (۱۱) نمَسَ ینمِسُ (باب ضرب) کے معنی چھپانے کے آتے ہیں۔ (۱۲)

ناموس کی تفسیر بخاری شریف کتاب الانبیاء میں آرہی ہے، وہاں اس کی تفسیر امام بخاری نے

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۱۰) حوالۂ بالا۔

(۱۱) اعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

(۱۲) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

"صاحب السر" سے کی ہے۔ (۱۳)

علامہ سہیلیؒ اور ابن الاثیرؒ نے اس کی تفسیر "صاحب سرّالملک" نقل کی ہے۔ (۱۴)

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ ناموس راز دار کو کہتے ہیں عام ہے کہ صاحب سرّالخیر ہو یا صاحب سرّالشر۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ "ناموس" تو صاحبِ سرّالخیر کو کہتے ہیں جبکہ صاحبِ سرّالشرّ کو "جاسوس" کہتے ہیں۔ (۱۵) یہ تفریق سہیلیؒ نے بھی نقل کی ہے (۱۶) اور علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہی اہلِ لغت وغریب الحدیث کا قول ہے۔ (۱۷)

لیکن بات یہ ہے کہ اہلِ لغت دونوں قول نقل کرتے ہیں ابن الاثیرؒ نے "نہایہ" میں صاحبِ سرّالملک کا قول بھی نقل کیا ہے اور تفریق کا قول بھی۔

لہذا ہوسکتا ہے یوں کہا جائے کہ دونوں قول ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ لغۃً دونوں متحد اور ایک ہیں لیکن عرف میں فرق ہے "ناموس" کا اطلاق صاحب سرّالخیر پر ہوتا ہے اور "جاسوس" کا صاحب سرّالشر پر۔

پھر ناموس سے مراد یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق حضرت جبریل علیہ السلام ہیں (۱۸) سیرت ابنِ ھشام کی روایت میں "الناموس الأکبر" آیا ہے (۱۹) اہلِ کتاب حضرت جبریل کو "ناموس اکبر" کہا کرتے تھے۔

ورقہ کے عیسائی ہونے کے باوجود حضرت عیسیٰ کے بجائے موسیٰ علیہما السلام کو ذکر کرنے کی وجہ

یہاں قرینِ قیاس تو یہ تھا کہ "الذی نزل اللّٰہ علی عیسی" کہتے، کیونکہ ورقہ بن نوفل نصرانی تھے۔

بعض نے کہا کہ چونکہ عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت میں یہود اختلاف کرتے ہیں اور نصاریٰ ان کے لیے

---

(۱۳) صحیح بخاری (ج۱ ص ۴۸۰) کتاب الأنبیاء باب واذکر فی الکتاب موسیٰ إنہ کان مخلصاً.....

(۱۴) دیکھیے الروض الأنف (ج۱ ص ۱۵۶) اور النہایۃ لابن الاثیر (ج۵ ص ۱۱۹)۔

(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۳۶)۔

(۱۶) الروض الانف (ج۱ ص ۱۵۶)۔

(۱۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص ۸۹)۔

(۱۸) حوالۂ بالا۔

(۱۹) سیرت ابن ھشام (ج۱ ص ۱۵۶)۔

بجائے نبوت کے بنوت (اللہ کا بیٹا ہونا۔ والعیاذ باللہ) ثابت کرتے ہیں اور موسیٰ علیہ السلام یہود ونصاریٰ میں متفق علیہ نبی تھے، اس لیے ورقہ نے یہاں انہی کا نام لیا۔ (۲۰)

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

صحیح وجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم سے پہلے جتنی کتب وصحف سماویہ آئے ہیں سب سے جامع ترین کتاب تورات تھی جو کہ موسیٰ علیہ السلام پر نازل کی گئی تھی، چنانچہ قرآن میں بھی اس کا اشارہ فرماتے ہیں: "يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ" (۲۱) انبیاء اور دوسرے اہل علم و دین اسی تورات سے اپنے فیصلے کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت احکام کے اعتبار سے وہ جامع ترین کتاب تھی اور انجیل میں زیادہ احکام نہیں تھے اس کا بیشتر حصہ نصائح و واقعات پر مشتمل تھا، چنانچہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا "لوگو! میں اس لیے نہیں آیا کہ تورات کو تبدیل کردوں بلکہ اس لیے آیا ہوں کہ تورات کی تکمیل کروں۔" عیسیٰ علیہ السلام کے آنے سے صرف چند جزئیات میں بحسبِ مصلحتِ زمانہ نسخ ہوا تھا، چنانچہ قرآن حکیم اس کا شاہد ہے "وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰاةِ وَلِاُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِيْ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ۔" (۲۲)

باقی کشف الظنون میں جو کچھ لوگوں کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ہم نے تورات کو بالاستیعاب دیکھ لیا اس میں، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور حشر ونشر کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (۲۳) سو یہ حال تو اس کا لوگوں کی تحریف سے ہوا ہے، واقع میں تورات احکام کے لیے بہت ہی جامع تھی۔

ورقہ کو کتب سماویہ کے مطالعہ سے معلوم تھا کہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ایک اکمل اور جامع ترین کتاب ملے گی جو تورات سے بھی زیادہ جامع ہوگی، قرآن پاک میں ارشاد ہے "قُلْ فَاْتُوْا بِكِتٰبٍ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ هُوَ اَهْدٰى مِنْهُمَا" (۲۴) اس لیے ورقہ نے موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے واقع میں ایک خاص مناسبت ہے، چنانچہ قرآن کریم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو موسیٰ علیہ السلام کی رسالت سے تشبیہ دی گئی ہے: "اِنَّآ اَرْسَلْنَآ اِلَيْكُمْ رَسُوْلًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا" (۲۵) یہ تشبیہ جامعیت میں ہے،

---

(۲۰) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۹۱)۔ (۲۱) سورۂ مائدہ / ۴۴۔

(۲۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۰۳)۔ (۲۲) سورۂ آل عمران / ۵۰۔

(۲۴) سورۃ القصص / ۴۹۔ (۲۵) سورۃ المزمل / ۱۵۔

تورات اپنے دور میں جامع تھی اور قرآن کریم تمام کتبِ آسمانی کی افادیت اور قیامت تک کے لیے تمام افاداتِ مزیدہ کا جامع ہے، اسی لیے قرآن کریم کی توصیف میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں "وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ" (٢٦) یعنی یہ قرآن تمام شرائع کا نگہبان اور سب کو جامع ہے۔

ایک مناسبت یہ بھی ہے کہ جیسے موسیٰ علیہ السلام کا فرعون ہلاک ہوا ایسے ہی آپ کی امّت کا فرعون ابوجہل بھی ہلاک ہوا۔ (٢٧)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک شبہہ یہ ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے دلائلِ ابی نعیم کے حوالہ سے ایک حدیثِ حسن ذکر کی ہے جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے۔ (٢٨) اس صورت میں تو وہ تمام نکتے جو بیان کیے گئے تھے بیکار ہوجائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضرت خدیجہؓ ورقہ کے پاس دو مرتبہ گئی تھیں، ایک دفعہ تنہا اور ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر۔ تو جس وقت وہ تنہا گئی تھیں اس وقت "نزل اللّٰہ علی عیسیٰ" کہا تھا اور یہ ان کی فہم کے مطابق تھا، کیونکہ وہ یہی جانتی تھیں کہ ورقہ نصرانی ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ لیکن جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر گئیں تو "نزل اللّٰہ علی موسیٰ" کا ذکر کیا، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام دقائق اور نکات کو سمجھ سکتے تھے اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا، اور حضرت خدیجہؓ جب تنہا تھیں اس وقت آسانیِ فہم کے لیے صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا۔ (٢٩)

علامہ سہیلیؒ کا بیان اور اس کا رد

علامہ ابوالقاسم سہیلیؒ نے "الروض الأنُف" میں لکھا ہے کہ ورقہ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ وہ عیسائی تھے اور عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہرِ فرد ہیں اور اس کے تین

---

(٢٦) سورۃ المائدہ/۴۸۔

(٢٧) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۱۷۶ و ۱۷۷)۔

(٢٨) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۲۶) اور عمدۃ القاری (ج۱ص ۵۵)۔

(٢٩) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۲۶) اور فضل الباری (ج۱ص ۱۷۷)۔

اقانیم ہیں، وجود، کلمہ، اور حیاۃ۔ ان کی اصطلاح میں وجود کو "اب" کلمہ کو "ابن" اور "حیاۃ" کو "روح القدس" کہا جاتا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ کے یہ تین اجزائے ترکیبیہ ہیں والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ اقانیم ثلاثہ میں سے اقنوم کلمہ ناسوتِ مسیح میں حلول کر گیا۔ اور کلمہ کہتے ہیں ان کے نزدیک "علم" کو، اسی لیے ان کی رائے میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام علم غیب جانتے تھے اور کل کیا کچھ ہوگا اس کی خبر دے دیتے تھے چونکہ یہ ان نصاریٰ کا مذہب تھا جو جھوٹے تھے اور اللہ پر جھوٹ باندھنے والے تھے، اس لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر سے عدول کرتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا، یا یہ کہ ان کا عقیدہ یہ تھا حضرت جبریل علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کے پاس آتے تھے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پاس آنے کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ تو سب کچھ جانتے تھے۔ (۳۰)

لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سہیلیؒ کی یہ توجیہ درست نہیں کیونکہ ورقہ محرَّف دینِ نصرانیت میں داخل نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کی ملاقات ایسے بعض راہبوں سے ہوگئی تھی جو اصل شریعت عیسوی پر قائم اور باقی تھے۔ (۳۱) واللہ سبحانہ اعلم۔

یالیتنی فیہا جذعاً.

"یا" کے بارے میں بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ حرف ندا ہے اور اس کے بعد منادیٰ محذوف ہے یعنی "یامحمدلیتنی فیہا جذعاً" (۳۲)

ابن مالکؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اس طرح کا کلام متکلم بعض ایسے اوقات میں بھی کرتا ہے جبکہ اس کے پاس کوئی بھی نہیں ہوتا۔ جیسے قرآن کریم میں حضرت مریم علیہا السلام کا قول آیا ہے: "يٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هٰذَا" (۳۳) یہاں اس کو حرفِ ندا کہنا درست نہیں کیونکہ وہ اس وقت تنہا تھیں لہذا یہ حرفِ ندا نہیں بلکہ "ألا" کی طرح حرفِ تنبیہ ہے (۳۴):۔

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة
بواد وحولي إذخر و جليل (۳۵)

---

(۳۰) الروض الأنف (ج۱ص ۱۵۶)۔ (۳۱) فتح الباری (ج۱ص ۲۶)۔
(۳۲) عمدۃ القاری (ج۱ص ۵۸)۔ (۳۳) سورۂ مریم/۲۳۔
(۳۴) عمدۃ القاری (ج۱ص ۵۸)۔

(۳۵) قالہ سیدنا بلال رضی اللہ عنہ، کما فی البخاری (ج۱ص ۲۵۳) کتاب فضائل المدینة، باب (بلاترجمة، بعدباب کراهية النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن تعری المدینة)۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں آدمی تنہا ہو اور کوئی مخاطب نہ ہو ایسے موقعہ پر اپنے نفس کو خطاب کرسکتے ہیں یعنی "یانفسی لیتنی مِتُّ قبل هذا" (۳٦)

"فیها" کی ضمیر یا تو "أیام الدعوة" کی طرف لوٹ رہی ہے یا "أیام النبوة" کی طرف۔ (۳۷)

جذع کا اعراب اور اس کی وجوہ

"جذعاً" یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں "جذَعٌ" بالرفع ہے، دوسری روایت "جذَعاً" نصب کی ہے۔ (۳۸)

رفع کی صورت میں تو ظاہر ہے "لیت" کی خبر ہے۔ (۳۹)

البتہ نصب کی کئی وجوہ ذکر کی گئی ہیں:۔

❶ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں یہاں "کان" محذوف ہے یعنی "لیتنی کنت جذَعاً" (۴۰) امام کسائیؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے (۴۱) کوفیین نے "انتهوا خیراً لکم" میں یہی تاویل کی ہے یعنی "انتهوا یکن خیراً لکم" (۴۲)

❷ ابن بریؒ فرماتے ہیں کہ یہ "جعل" کا مفعول ہے تقدیر عبارت ہے "یالیتنی جعلت فیها جذَعاً" (۴۳)

❸ کوفیین کہتے ہیں کہ یہاں "لیت" کو "تمنیت" کا عمل دیا گیا ہے جیسے شاعر کے اس قول میں یہی صورت ہے:۔

یالیت أیام الصبا رواجعا (۴۴)

❹ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ یہ حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور "فیها" "لیت" کے لیے خبر ہے۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں "وهذا الذی اختاره القاضی هو الصحیح الذی اختاره أهل التحقیق والمعرفة من شیوخنا وغیرهم ممن یعتمد علیه والله أعلم" (۴۵)

---

(۳٦) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲٦) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۳۸) حوالۂ بالا۔

(۳۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۴۰) اعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۴۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲٦)۔

(۴۳) حوالۂ بالا۔

(۴۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۴۵) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

جذَع کے لغوی معنی

"جذَع" دراصل نوعمر اور جوان جانور کو کہتے ہیں، چنانچہ جو اونٹ چار سال مکمل کرلے اور پانچویں سال میں داخل ہوجائے، جو گائے دو سال مکمل کرلے اور جو بھیڑ بکری ایک سال مکمل کرلیں ان کو "جذَع" کہتے ہیں۔ (۴۶)

مطلب یہ ہے کہ ورقہ یہ تمنا کررہے ہیں کہ کاش! میں ایامِ دعوت میں جوان اور قوی ہوتا تو میں آپ کی پوری حمایت اور مدد کرتا۔

لیتنی أکون حیاً إذ یخرجک قومک.

یہ بر سبیلِ تنزّل ہے کہ اگرچہ میں نوجوان نہ ہوتا تو کم ازکم اتنا ہی ہوجاتا کہ میں اُس زمانے میں زندہ ہوتا جبکہ آپ کی قوم آپ کو نکالے گی۔

أو مُخرِجيَّ هم؟

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے ؟!

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حرف عطف تو حرفِ استفہام پر مقدّم ہوتا ہے، جیساکہ "وَکَیفَ تَکفُرُونَ...." (۴۷) فأینَ تذهبُونَ" (۴۸) اور "فهل یهلَکُ اِلا القَومُ الفَاسِقُونَ" (۴۹) میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ حروف عطف ادوات استفہام سے مقدم ہیں۔ لیکن یہاں حرفِ استفہام حرفِ عطف سے مقدم لایا گیا ہے "أو مخرجيّ هم" یہ کیسے درست ہوا؟

ابن مالکؒ کا کہنا یہ ہے کہ اصل قانون تو یہی ہے جو ذکر ہوا کہ حروف عطف کو ادوات استفہام پر مقدم کیا جاتا ہے لیکن چونکہ ادواتِ استفہام میں "ہمزہ" اصل ہے، اس لیے اس میں گنجائش سمجھی گئی ہے کہ اس کو حرفِ عطف پر مقدم کیا جائے۔ (۵۰)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابنِ مالک کا یہ کلام رکیک ہے۔ اس لیے کہ اول تو یہ "إذیخرجک قومک"

---

(۴۶) دیکھیے النهایة فی غریب الحدیث (ج۱ ص ۲۵۰) ومجمع بحار الأنوار (ج۱ ص۳۳۵)۔

(۴۷) سورة آل عمران/۱۰۱۔

(۴۸) سورة التکویر/۲۶۔

(۴۹) سورة الأحقاف/۳۵۔

(۵۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ ص ۴۰)۔ وعمدة القاری (ج۱ ص ۵۹)۔

کا جواب ہے کہ آپ کو چونکہ اس اخراج کی خبر پر تعجب ہوا اس لیے آپ نے استعجاب اور استبعاد کے اظہار کے لیے سوال کیا کہ کیا وہ مجھے نکالیں گے؟ پھر جواب سے پہلے حرفِ عطف کے لانے کے کیا معنی؟ (۵۱)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ ہمزۂ استفہام ہے اور "مُخرِجیّ" پر داخل ہے تو محض اصل بالاستفہام ہونے کی وجہ سے اس کو واوِ عاطفہ پر خلافِ قانون بے ضرورت کیوں مقدم کیا گیا، بے ضرورت اس لیے کہ جہاں اس کی تقدیم کا مقام تھا وہاں وہ مقدم ہے یعنی جملۂ استفہامیہ کی ابتدا، تو پھر واوِ عاطفہ سے پہلے اس کو کیوں لایا گیا؟ (۵۲)

حقیقت یہ ہے کہ یہاں قوی بات علامہ زمخشریؒ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان جیسے مواقع میں معطوف علیہ محذوف ہوا کرتا ہے، اور تقدیری عبارت یوں ہے "أمُعادِيّ ومُخرجيّ هم" (۵۳)

أومخرجيّ هم" کا اعراب

"مخرجیّ" یاء کی تشدید کے ساتھ جمع کا صیغہ ہے اور یہ خبر مقدم ہے اور "ھم" مبتدا موٴخر ہے۔ اس کا عکس (یعنی یہ کہ مخرجیّ کو مبتدا اور ھم کو خبر قرار دیا جائے) درست نہیں کیونکہ "مخرجیّ" میں اضافت، اضافتِ لفظیہ ہے اور وہ نکرہ ہے جبکہ "ھم" معرفہ ہے، نکرہ کو مبتدا اور معرفہ کو خبر قرار دینا درست نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ "مخرجیّ" کو مبتدا قسم ثانی قرار دینگے اور "ھم" کو اس کا فاعل، جو خبر کے قائم مقام ہوگا۔ اس صورت میں یہ جملہ "أکلونی البراغیث" کی قبیل سے ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ "مخرجیّ" تشدید کے ساتھ نہ ہو، اس صورت میں اس کو مبتدا قسمِ ثانی اور "ھُمْ" کو "فاعل سدّ مسدّ الخبر" قرار دیں گے۔ آخری دونوں صورتوں میں مبتدا کا اعتماد ہمزۂ استفہام پر ہے۔ (۵۴)

آپ کے تعجب کی وجہ

علامہ سہیلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ کے دل میں اپنے وطن کی محبت تھی، اس لیے کہ آپ سے کہا گیا کہ

---

(۵۱) حوالۂ بالا۔

(۵۲) حوالۂ بالا۔

(۵۳) دیکھیے کرمانی (ج ۱ ص ۴۰) وعمدة (ج ۱ ص ۵۹) وتفسیر کشاف (ج ۲ ص ۱۱۵) تفسیر قولہ تعالی: أوعجبتم أن جاء کم ذکر من ربکم.... الاعراف/۶۳)۔

(۵۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۹)

آپ کی قوم آپ کو ستائے گی، تکلیف پہنچائیگی، کسی بات پر آپ کی طبیعت میں اس طرح کا تاثر اور تغیر ظاہر نہیں ہوا، آپ خاموش رہے، لیکن جب اخراج کی بات سنی تو آپ فوراً بول اٹھے۔ اور اس وطن عزیز کی محبت ہونی بھی چاہیے، اس لیے کہ وہاں بیت اللہ ہے، وہاں حرم ہے، وہاں آپ کے آباء واجداد حضرت اسماعیل علیہ السلام کے زمانے سے قیام پذیر تھے۔ (۵۵)

آپ کے شدتِ انفعال اور تاثر کی یہ وجہ بھی ممکن ہے کہ آپ کو یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر میری قوم نے مجھ کو نکال دیا تو ہدایت اور ایمان کی دولت سے محروم ہوجائے گی، آپ کو ان کی ہدایت سے محرومی پر تاثر ہوا۔ (۵۶) اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں ہی چیزیں موجبِ تاثر ہوں، (۵۷) واللہ سبحانہ اعلم۔

قال: نعم، لم یأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي

ورقہ نے کہا کہ: ہاں! یہ سنتِ الٰہی ہے کہ تم جو بات لے کر آئے ہو اس جیسی بات جب بھی کوئی لایا ہے اس کے ساتھ عداوت کی گئی ہے، اور عداوت کا انجام دور تک پہنچتا ہے، آدمی کو اپنا وطن تک چھوڑنا پڑتا ہے۔

وان یدرکنی یومک أنصرک نصراً مؤزراً

یعنی اگر تمہارا دن مجھ کو مل گیا تو میں تمہاری زبردست مدد کرونگا۔

"یومک" سے مراد یوم اخراج بھی ہوسکتا ہے، جہاد کا زمانہ بھی ممکن ہے اور ہوسکتا ہے زمانۂ دعوت مراد ہو۔ (۵۸)

"مؤزّر" ازر سے ماخوذ ہے، جس کے معنی قوت وشدّت کے ہیں، اس صورت میں مطلب ہوگا أنصرک نصراً قویاً بلیغا۔

قزاز کہتے ہیں "مؤزّر" ازر سے ماخوذ نہیں ہے کیونکہ یہ مہموز نہیں بلکہ واو کے ساتھ ہے اور "وازر یوازر" سے ماخوذ ہے جس کے معنی معاونت کے ہوتے ہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے وزیر الملک اور

---

(۵۵) فتح الباری (ج۱۲ ص ۳۵۹) کتاب التعبیر، باب أول مابدئ به......

(۵۶) حوالۂ بالا۔

(۵۷) حوالۂ بالا۔

(۵۸) فتح الباری (ج۸ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

وزراء الملک۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ علامہ جوہریؒ نے لکھا ہے کہ معاونت کے معنی کے لیے فصیح لفظ "آزَرَ" ہے جس کو عوام "وازَرَ" کہہ دیتے ہیں۔ (۵۹)

ثم لم ینشب ورقة أن توفی

أی لم یتعلق ورقة بشیء من الحیاة.... یعنی زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ ورقہ کا انتقال ہوگیا۔ بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ کے فوراً بعد ورقہ کا انتقال ہوگیا تھا، لیکن ابن اسحاقؒ نے ایک قصہ نقل کیا ہے کہ حضرت بلالؓ جب مسلمان ہوگئے تو کفارِ مکہ ان کو سزا دیتے تھے، تپتی ریت پر لٹا کر ان کے سینے پر پتھر رکھتے تھے اور حضرت بلالؓ "أحد أحد" کرتے تھے، ورقہ ان کے پاس سے گذرتے تو کہتے "أحد أحد واللہ یا بلال.... أحلف باللہ لئن قتلتموہ لأتخذنہ حنانا" (۶۰) حنان کہتے ہیں موضع رحمت کو، مطلب یہ ہے کہ میں اس سے تبرک حاصل کرونگا اور موجبِ نزولِ رحمتِ رب سمجھونگا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ورقہ بعد کے زمانہ تک زندہ رہے حتی کہ حضرت بلال کے ایمان کا زمانہ اور ان کی تعذیب کا وقت پایا۔

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ یہ روایت وہم ہے صحیح نہیں ہے، بھلا اگر ورقہ زندہ ہوتے تو وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت عمرؓ اور حضرت حمزہؓ کی طرح ضرور مدد اور نصرت کرتے، حالانکہ کہیں بھی ان کی مدد ونصرت کا ذکر نہیں آتا۔ (۶۱)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض بارد ہے، اس لیے کہ ورقہ نے جو "أنصرک نصراً مؤزراً" کہہ کر وعدہ کیا تھا اس کا مطلب یہ تھا کہ یوم الاخراج میں آپ کی مدد کرونگا، جب آپ کی قوم آپ کو شہر بدر کرے گی اور وطن سے نکالے گی اس وقت میں آپ کی حمایت کرونگا۔ (۶۲)

لیکن حافظؒ کی توجیہ درست نہیں معلوم ہوتی، بھلا ورقہ مسلمان ہوکر اس بات کا انتظار کرتے کہ اللہ کے رسول کو کفارِ مکہ ستائیں اور وہ قوت کے باوجود خاموش رہیں، کوئی حمایت کا کلمہ نہ کہیں اور اس انتظار میں رہیں کہ جب آپؐ کو شہر بدر کیا جائے گا تب آپ کی مدد کریں گے؟ یہ بہت بعید ہے۔

---

(۵۹) دیکھیے الفائق للزمخشری (ج ۱ ص ۳۹) اور فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۹) کتاب التعبیر، باب أول ما بدئ بہ......

(۶۰) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۲۰۲) ذکر عدوان المشرکین علی المستضعفین ممن أسلم بالأذی والفتنة۔

(۶۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

(۶۲) حوالۂ بالا۔

وفتر الوحی.
اور وحی میں فتور آگیا، اس کا تسلسل ختم ہوگیا اور اس کی آمد موقوف ہوگئی۔
یہاں چند بحثیں ہیں:

بحث اول سببِ فترتِ وحی

پہلی بحث یہ ہے کہ وحی کے فتور اور انقطاع کا سبب کیا ہے؟
جواب یہ کہ اس کے تین اسباب ہیں:۔
❶ ایک تو اس لیے فتور واقع ہوا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اچانک فرشتہ کی ملاقات کی وجہ سے جو بہت زیادہ بوجھ پڑگیا وہ دور ہوجائے۔
❷ دوسرا سبب یہ ہوا کہ فتور کے بعد آپ کی طبیعت میں شوق پیدا ہو، اس لیے کہ جب اس طرح کی چیزیں ایک آدھ مرتبہ آدمی مشاہدہ کرلیتا ہے تو طبعاً دوبارہ دیکھنے کو جی چاہتا ہے، اور جو چیز شوق کے بعد آتی ہے وہ سہل اور آسان ہوتی ہے۔
❸ تیسری وجہ یہ ہے کہ جو کچھ آپ پر نازل کیا گیا تھا ظاہر یہ ہے کہ وہ الفاظِ قرآن تھے۔ تو تھوڑا سا موقعہ اس بات کا دیا گیا کہ آپ اس میں غور وفکر فرمائیں۔ (۶۳)

بحثِ دوم مدّتِ فترت

دوسری بحث یہ ہے کہ مدتِ فترتِ وحی کتنی ہے؟
حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بعض حضرات کا ایک قول نقل کیا ہے کہ مدتِ فترت وحی دوسال کی تھی۔ (۶۴)
علامہ سہیلیؒ لکھتے ہیں کہ ابن اسحاقؒ نے فترت کا تو ذکر کیا لیکن مدتِ فترت کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ بعض اخبارِ مسندہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ڈھائی سال تھی۔ (۶۵)
شرّاحِ بخاری فرماتے ہیں کہ شعبیؒ کی مرسل روایت سے مدّت کا تین سال ہونا معلوم ہوتا ہے:۔

---

(۶۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱۲ص ۳۶۰) کتاب التعبیر۔
(۶۴) البدایۃ والنہایۃ (ج۳ص ۱۷) باب کیف بدأالوحی۔
(۶۵) الروض الأنف للسہیلی (ج۱ص ۱۶۱)۔

"أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة، فقرن بنبوته إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين، فكان يعلّم الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القرآن على لسانه فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل، فنزل عليه القرآن على لسانه عشرين سنة" (٦٦) یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر جب چالیس سال کی ہوئی تو آپ کو نبوت عطا ہوئی اور آپ کی نبوت کے ساتھ حضرت اسرافیل علیہ السلام کو مقرون کیا گیا وہ آپ کو کبھی کبھار کچھ کچھ باتوں کا القاء کیا کرتے تھے، یہ سلسلہ تین سال تک رہا اور ان ایام میں قرآن پاک کا نزول نہیں ہوا، اس کے بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام آپ کے ساتھ لگائے گئے اور پھر قرآن کا نزول شروع ہوا، بیس سال قرآن پاک نازل ہوا، دس سال مکے میں اور دس سال مدینہ طیبہ میں۔

اس پورے اثر کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مدت فترت کا بیان نہیں، اس لیے کہ اس میں تو یہ ہے کہ جب نبوت دی گئی تو پہلے حضرت اسرافیل علیہ السلام کو ساتھ کیا گیا، پھر تین سال کے بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام ساتھ کیے گئے اور قرآن کا نزول بعد میں ہوا، اس سے پہلے قرآن نازل ہی نہیں ہوا۔ حالانکہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ" نازل ہو چکا تھا، اس سورت کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہو چکی تھیں پھر یہ کہنا کہ قرآن بالکل نازل ہی نہیں ہوا تھا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ واقدیؒ اس اثر ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں "ليس يعرف أهل العلم ببلدنا أن إسرافيل قرن بالنبي صلى الله عليه وسلم، وإن علماء هم وأهل السيرة منهم يقولون: لم يقرن به غير جبريل من حين أنزل عليه الوحي إلى أن قبض صلى الله عليه وسلم" (٦٧)

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان کے انکار پر نکیر کی ہے اور فرمایا کہ نفی پر کوئی دلیل نہیں، لہذا مثبت کو نافی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (٦٨) گویا ان کی رائے یہ ہے کہ ابتداء میں حضرت اسرافیل علیہ السلام کو شامل کر دیا گیا ہوگا۔

مگر اس واقعہ کو فترت کا بیان قرار دینا مشکل ہے۔

یہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے حضرت عائشہؓ کو اسرافیل کے قصہ کا علم ہی نہیں ہوا ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علم ہوا ہو لیکن انھوں نے اختصاراً اس کا ذکر نہیں کیا۔ بہرحال صورت یہ ہوئی کہ پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خواب دیکھتے ہیں پھر حضرت اسرافیل علیہ السلام کا اقتران ہوتا ہے۔ اور تین

---

(٦٦) فتح الباري (ج ١ ص ٢٧)۔ نیز دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ١ ص ١٩١) ذکر مبعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما بعث بہ۔

(٦٧) طبقات ابن سعد (ج ١ ص ١٩١)۔

(٦٨) فتح الباري (ج ١ ص ٢٧)۔

سال کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام کا اقتران ہوتا ہے۔ اگر شعبیؒ کا اثر ثابت ہو تو یہی توجیہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

پھر ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ مدّتِ فترت چند ایّام تک رہی "لما نزل علیہ الوحی بحراء مکث أیّاماً لایری جبریل...." (۶۹)

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ مدتِ فترت کے بارے میں چار اقوال ہوگئے ❶ دو سال ❷ ڈھائی سال ❸ تین سال ❹ چند ایام۔

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

بحثِ سوم

زمانۂ فترت میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟

تیسری بحث یہ ہے کہ فترت کے زمانے میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟

صحیح یہ ہے کہ ایّامِ فترت میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا، کیونکہ کتاب التعبیر میں یہ حدیث آرہی ہے، اس میں ہے کہ جب وحی کا فتور ہوگیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غایتِ حزن کی وجہ سے پہاڑوں کی چوٹیوں پر جاتے اور ارادہ کرتے کہ اپنے آپ کو نیچے گرادیں اور ہلاک ہوجائیں، حضرت جبریل علیہ السلام ایک دم ظاہر ہوتے اور کہتے "یامحمد، إنک رسول اللہ حقاً" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے میں جو جوش اٹھتا وہ ختم ہوجاتا، پھر آپ واپس آجاتے۔

بحثِ چہارم

فترت کے بعد سب سے پہلے کیا نازل ہوا؟

صحیحین کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے "یٰاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں۔ (۷۰)

---

(۶۹) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۶) ذکر أول مانزل علیہ من القرآن وماقیل لہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۷۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۰) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

لیکن سلیمان تیمیؒ نے بعض آثار ایسے ذکر کیے ہیں جن میں سورۂ "والضحیٰ" اور "الم نشرح" کے مکمل نزول کا ذکر ہے۔ (۷۱) لیکن یہ سب آثار ضعیفہ ہیں۔

درحقیقت یہاں دو فترت ہیں:۔

ایک فترت وہ ہے جو ابتدائے نزولِ وحی میں ہوئی اس کے بعد تو "یاایّھاالمدّثر" کا نزول ہوا۔

اور دوسری فترت دو تین راتوں کی مختصر سی فترت ہے، جس کے بعد سورۂ "والضحیٰ" نازل ہوئی، اسی فترت سے متعلق ابولہب کی بیوی کا قصہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو تین دن بیمار ہوئے اور حضرت جبرئیل علیہ السلام نہیں آئے تو ابولہب کی بیوی کہنے لگی "یامحمدإنی لأرجوأن یکون شیطانک قد ترکک، لم أره قربک منذ لیلتین أو ثلاث، فانزل الله: وَالضُّحیٰ، وَاللَّیلِ إذَا سَجیٰ، مَاوَدَّعَکَ رَبُّکَ وَمَا قَلیٰ" (۷۲) یعنی میرا خیال ہے کہ اب تمھارے شیطان نے تمھیں چھوڑ دیا اور وہ دو تین راتوں سے تمھارے پاس نہیں آیا، اس پر سورۂ والضحیٰ نازل ہوئی۔ واللہ اعلم۔

٤ : قَالَ ابْنُ شِهَابٍ : وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ : أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ الْأَنْصَارِيَّ قَالَ ، وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ ، فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ : (بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ ، فَرَفَعْتُ بَصَرِي ، فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، فَرُعِبْتُ مِنْهُ ، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ : زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى : «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ . قُمْ فَأَنْذِرْ – إِلَى قَوْلِهِ – وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» . فَحَمِيَ الْوَحْيُ وَتَتَابَعَ) .

تَابَعَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ وَأَبُو صَالِحٍ ، وَتَابَعَهُ هِلَالُ بْنُ رَدَّادٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ . وَقَالَ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ : بَوَادِرُهُ . [٣٠٦٦ ، ٤٦٣٨–٤٦٤٢ ، ٤٦٧١ ، ٥٨٦٠]

امام بخاریؒ یہاں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت بیان کررہے ہیں پہلے ابن شہاب زہریؒ ہی کی سند سے حضرت عائشہؓ کی روایت بیان کی تھی۔

علامہ کرمانیؒ نے اس کو تعلیق قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں سند کا ابتدائی حصہ مذکور نہیں ہے، اور جب سند کی ابتدا میں حذف ہو تو اُسے تعلیق کہتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ امام بخاریؒ جہاں جزم کے صیغے استعمال کرتے ہیں وہ معلقات عموماً مسند ہوا کرتی ہیں خواہ سندِ متقدم سے ہوں یا کسی اور سند سے۔

---

(۷۱) دیکھیے فتح الباری (ج۸ص ۷۱۰) کتاب التفسیر، تفسیر سورة الضحی، باب ماودعک ربک وماقلی۔

(۷۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج۲ ص۷۳۸و ۷۳۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورة والضحی۔

بہرحال ان کے نزدیک یہ تعلیق ہے۔ (۷۳)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ موصول بالاسناد السابق ہے یعنی "حدثنا یحیی بن بکیر قال: حدثنا اللیث عن عقیل عن ابن شھاب أخبرنی أبوسلمة...." گویا یہاں سند محذوف نہیں ہے، لہذا یہ تعلیق نہیں بلکہ تحویل ہے۔ (۷۴)

تحویل کی قسمیں

تحویل کی دو صورتیں ہیں:۔

❶ ابتداء سے دو سندیں ہوتی ہیں اور پھر درمیان میں ایک راوی پر پہنچ کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں، آگے سند متحد ہوتی ہے۔ یہی عام طریقہ ہے، اکثر یہی صورت ہوتی ہے۔

❷ دوسری صورت اس کے برعکس ہے کہ ابتدا سے تو سند ایک ہوتی ہے لیکن آگے جاکر دو ہوجاتی ہیں (۷۵) جیسا کہ یہاں یہی صورت ہے کہ امام بخاری نے پہلے "یحیی بن بکیر عن اللیث عن عقیل عن ابن شہاب" کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کی اور پھر اسی طریق سے ابن شہاب ہی کے واسطہ سے حضرت جابرؓ کی حدیث نقل کی ہے، ابتدا میں سند ایک تھی، ابن شہابؒ پر آکر الگ ہوگئی۔

قال وھو یحدث عن فترۃ الوحی.

بظاہر "قال" کی ضمیر، اسی طرح ضمیر "ھو" اور "یحدث" کی ضمیر حضرت جابرؓ کی طرف لوٹ رہی ہے، یہی علامہ کرمانیؒ اور علامہ عینیؒ نے بھی ذکر کیا ہے۔ (۷۶)

لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ضمیریں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہیں کیونکہ یہی روایت کتاب التفسیر میں آرہی ہے اور اسی طرح امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح (۷۷) میں اس کو ذکر کیا ہے، اس میں الفاظ اس طرح ہیں "أن جابر بن عبداللہ الأنصاری رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یحدث عن فترۃ الوحی...." اس میں "قال" کا فاعل تو مذکور ہے ہی، "ھو" اور "یحدث" کی ضمیریں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف راجع ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

(۷۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۴۱)۔ (۷۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۷۵) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳۲)۔

(۷۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ٦٤)۔

(۷۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۰) کتاب الایمان، باب بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

فقال فی حدیثہ بینا أنا أمشی إذ سمعت صوتا من السماء

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں چل رہا تھا کہ آسمان کی طرف سے ایک آواز سنائی دی۔

اس روایت میں یہ تو ذکر ہے کہ آپ جا رہے تھے لیکن کہاں جا رہے تھے اور کس مقام پر آواز سنی اس کا ذکر نہیں، ایک دوسری روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے چنانچہ اس میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جاورت بحراء شهراً، فلما قضيت جواري نزلت فاستبطنت بطن الوادي فنوديت فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فلم أر أحداً، ثم نوديت فنظرت فلم أر أحداً، ثم نوديت فرفعت رأسي فاذا هو على العرش في الهواء، يعني جبريل عليه السلام فاخذتني منه رجفة شديدة فأتيت خديجة فقلت دثروني، فدثروني، فصبّوا على ماء، فأنزل الله تعالى: يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" (۷۸) اس روایت سے معلوم ہوا کہ آپ غارِ حرا سے اعتکاف کے بعد جا رہے تھے، اور مقام کا علم بھی ہوا کہ آپ پہاڑ سے اترے اور بیچ وادی میں پہنچے۔

فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والارض — میں نے نظر اٹھائی تو دیکھا وہی فرشتہ جو میرے پاس غارِ حرا میں آیا تھا آسمان اور زمین کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا تھا۔

کرسی: کاف پر ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، جمع: کراسیّ، یاء کی تشدید اور تخفیف دونوں طرح درست ہے۔ ابن السکیت کہتے ہیں کہ جو بھی اس وزن پر آئے اور اس کے مفرد میں یاء مشدد ہو تو جمع میں تشدید اور تخفیف دونوں جائز ہوتی ہیں۔ (۱)

اس حدیث سے فرشتہ کا کرسی پر بیٹھنا ثابت ہوا، پھر صحیح مسلم اور سنن نسائی کی روایت سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کرسی پر بیٹھنا ثابت ہوتا ہے "قال أبو رفاعة: انتهيت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب، قال: فقلت: يارسول الله، رجل غريب جاء يسأل عن دينه، لايدري مادينه، قال: فأقبل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك خطبته، حتى انتهى إليّ، فأتي بكرسي حسبت قوائمه حديداً، قال: فقعد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل يعلمني مما علمه الله، ثم أتى خطبته فأتم آخرها" (۲) (اللفظ لمسلم)۔ اس سے معلوم ہوا کہ کرسی پر بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بیٹھا جاسکتا ہے۔

---

(۷۸) حوالۂ بالا۔

(۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۰۲) کتاب الزینة، باب الجلوس علی الکراسی۔

حضرت علاّمہ کشمیریؒ کا ایک واقعہ

سنا گیا ہے کہ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کسی جگہ مسجد میں بیٹھ کر وعظ فرما رہے تھے، اچانک کسی کے دل میں یہ خیال گذرا کہ مسجد بھی اور پھر کرسی پر بیٹھے ہوئے ہیں!!

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو اس خطرے کا احساس ہوگیا تو حضرتؒ نے مسلم شریف منگوا کر یہی حدیث پڑھ کر سنائی جو ابھی ہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ واللہ اعلم۔

فرعبت منه

میں جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر مرعوب ہوگیا۔

رُعِبت: مجہول بھی پڑھا گیا ہے اور باب کرم سے "رَعُبت" معروف بھی پڑھا گیا ہے۔

صحیح بخاریؒ کی ایک روایت میں اسی طرح صحیح مسلم میں "فجُئِثتُ منه حتی هَوَیتُ إلی الأرض" (۳) کے الفاظ آئے ہیں، اس کے معنی بھی گھبرا جانے کے ہیں مطلب یہ ہے کہ میں ڈر کے مارے گھبرا گیا حتی کہ زمین پر گر پڑا۔

فرجعت فقلت زملونی

میں واپس آیا اور میں نے کہا کہ مجھے کمبل اڑھا دو۔ اصیلی اور کریمہ کی روایت میں اسی طرح ایک مرتبہ ہے، جبکہ دوسرے نسخوں میں "زملونی زملونی" دو مرتبہ آیا ہے۔ (۴) پھر کتاب التفسیر میں "دثرونی" کے الفاظ بھی آئے ہیں (۵) اسی مناسبت سے "یاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ" والی آیتیں اتریں۔

کتاب التفسیر کی روایت میں "دثرونی وصُبُّوا علی ماءً بارداً" بھی وارد ہے، یعنی مجھے چادر اڑھا دو اور ٹھنڈا پانی میرے اوپر ڈالو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف لاحق ہوگیا تھا اور کپکپی طاری ہوگئی تھی، اس میں سکون پیدا کرنے کے لیے آپ نے کپڑا اڑھانے کا امر فرمایا اور پانی ڈالنے سے بھی کچھ طبیعت کو سکون ہوجاتا ہے اس لیے فرمایا "صُبُّوا علی ماءً بارداً۔"

اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کو خوف کی وجہ سے بخار ہوگیا ہو اور عرب والے بخار کا علاج ٹھنڈے

---

(۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر، باب: والرجز فاهجر۔ نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۰) کتاب الإیمان، باب بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۵) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ المدثر، باب (رقم ۱) وباب وربک فکبّر۔

پانی سے کرتے ہیں (۶) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا "الحمّی من فیح جہنم فأبردوھا بالماء" (۷) یعنی بخار کا اثر جہنم کی لپٹوں میں سے ہے، اس کو پانی سے ٹھنڈا کرو۔

فأنزل اللّٰہ تعالی: "یاَیھاَ المدثِر قم فانذِر..... الی قولہ۔ والرّجز فاھجر"

یعنی جب آپ کمبل اوڑھ کر لیٹ گئے تو اللہ تعالی کی طرف سے خطاب ہوا "یاایھاالمدثِر۔"

اسی طرح قرآن کریم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو "یاایھاالمزمل" کہہ کر بھی مخاطب کیا گیا ہے۔

بعض روایات میں ہے کہ کفار نے دارالندوہ میں اجتماع بلایا اور آپس میں مشورہ کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا نام دیا جائے کہ لوگ آپ سے باز رہیں، کسی نے "کاہن" کہنے کا مشورہ دیا لیکن رد ہوگیا کہ آپ کاہن نہیں ہیں کسی نے مجنون کہنے کی رائے دی لیکن یہ رائے بھی مسترد ہوگئی، کسی نے "ساحر" کہنے کی رائے دی، اگرچہ انھوں نے کہا کہ آپ ساحر نہیں ہیں لیکن اسی پر مجلس ختم ہوگئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ خبر ملی تو آپ غمگین ہوگئے اور چادر لپیٹ کر لیٹ گئے، اس پر حضرت جبریل علیہ السلام سورۂ مزمل کی آیات لیکر تشریف لائے۔ (۸)

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھ کر گھبراہٹ میں مبتلا ہوگئے تھے اور چادر لپیٹ لی تھی اس مناسبت سے "یاایھاالمدثر" سے خطاب کیا گیا۔ اور جب کفار قریش کی ایذا رسانی سے رنجیدہ ہوکر آپ نے چادر لپیٹی تھی تو "یاایھاالمزمّل" سے خطاب ہوا تھا۔

خطابِ محبت وملاطفت

بہرحال "یاایھاالمزمل" اور "یاایھاالمدثر" دونوں میں محبت اور ملاطفت کا خطاب ہے، مخاطب کسی صفت کیساتھ متصف ہوتا ہے تو پیار میں اس صفت کا ذکر کردیا جاتا ہے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہؓ سے ناراض ہوکر مسجدِ نبوی میں آکر لیٹ گئے تو ان کی پیٹھ اور کمر پر گرد لگ گئی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد تشریف لے گئے اور ان

---

(۶) دیکھیے زادالمعاد فی ھدی خیر العباد (ج۴ص ۲۵) فصل فی ھدیہ فی علاج الحمی۔

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج۱ ص ۴۶۲) کتاب بدء الخلق، باب صفۃ النار وأنھا مخلوقۃ۔

(۸) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج۴ ص ۴۳۴)۔

کی پیٹھ سے مٹی جھاڑتے ہوئے آواز دیتے جارہے تھے "قم اباالتراب، قم اباالتراب" (۹) یعنی او مٹی والے ! اٹھ، او مٹی والے ! اٹھ..... یہ خطابِ محبت اور پیار کا خطاب تھا۔

قم فانذر

آپ کھڑے ہوجائیے، آپ تیار اور مستعد ہوجائیے اب آپ کو دعوت کا کام کرنا ہے۔ لوگوں کے سامنے توحید بیان کرنی ہے (۱۰)

انذار: ڈرانے کو کہتے ہیں، لیکن مطلق ڈرانے کو نہیں بلکہ اس تخویف کو کہتے ہیں جس میں برے انجام سے ڈرایا جائے (۱۱) یعنی اٹھیے اور لوگوں کو بتا دیجیے کہ اگر توحید کو قبول نہ کرو گے تو تمھارا انجام خراب ہوگا اور تمھیں جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں "منذر" بنا کر بھیجا گیا ہے وہاں "مبشر" بھی بنایا گیا ہے: "یایھا النبیّ انا ارسلنک شاھداً ومبشراً ونذیراً" (۱۲) لیکن یہاں صرف "انذار" کا اس لیے تذکرہ کیا گیا کہ اس وقت جو لوگ موجود تھے وہ انذار ہی کے قابل تھے، سارے کفار ومشرکین تھے، جب کچھ مؤمن ہوگئے تو پھر اللہ تعالی نے آپ کے لیے دونوں اوصاف کا ذکر فرمایا۔ (۱۳)

وربک فکبّر

اور اپنے رب کی قولاً وفعلاً عظمت بیان کیجیے، خود بھی اس عظمت کے قائل رہیے اور دوسروں کو بھی اللہ کی عظمت کا سبق پڑھائیے (۱۴) یہ اس لیے کہ انذار اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ عظمت کا یقین نہ ہو اللہ سبحانہ وتعالی کی توحید کو نہ ماننے پر جس عذاب سے ڈرایا جارہا ہے اگر اللہ تعالی کی عظمت ہی کا یقین نہ ہو تو دوزخ اور اس کے عذاب کا یقین کیسے پیدا ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں "کبّر" سے مراد تحریمۂ صلوۃ میں "اللہ اکبر" کہنا ہے، (۱۵) اس

---

(۹) دیکھیے صحیح مسلم (ج۲ ص ۲۸۰) کتاب فضائل الصحابة رضی اللہ عنھم باب من فضائل علی بن أبی طالب رضی اللہ تعالی عنہ۔

(۱۰) دیکھیے الکشاف للزمخشری (ج۴ ص ۶۴۵) تفسیر سورۃ المدثر۔

(۱۱) دیکھیے مجمع البحار (ج۴ ص ۶۸۱)۔

(۱۲) سورۃ الاحزاب / ۴۵۔

(۱۳) دیکھیے روح المعانی (ج۱۵ ص ۱۳۳) تفسیر سورۃ المدثر۔ (۱۴) حوالہ بالا۔ (۱۵) حوالہ بالا۔

لیے کہ اس میں بھی اللہ تعالی کی عظمت کا بیان ہوتا ہے ، البتہ اس میں اللہ تعالی کی عظمت کا ایک خاص طریقہ سے بیان ہوتا ہے۔

لیکن اس مقام پر راجح اور ظاہر یہی ہے کہ یہ خاص معنی مراد نہیں بلکہ عام معنی یعنی مطلق تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہے اس لیے کہ یہاں "کبّر" کا مفعول بہ "ربک" مذکور ہے جبکہ اگر "کبّر" سے مراد "اللہ اکبر" کہنا مقصود ہو تو یہ قصر کہلائے گا اور قصر میں مفعول کو ذکر نہیں کرتے جیسے "سبحل" "حوقل" برخلاف "سبح" کے کہ اس کے لیے مفعول ومتعلقات کو ذکر کرتے ہیں۔ (۱۶) یہاں چونکہ "وربک فکبر" فرمایا گیا ہے اور "ربک" مفعول بہ ہے جو یہاں مذکور ہے اس لیے یہاں عام معنی مراد ہوںگے کہ آپ فعلاً وقولاً واعتقاداً اللہ کی عظمت کا درس دیجیے اور خود بھی اپنے قلب کے اندر اللہ تعالی کی عظمت کا یقین رکھیے۔

وثیابک فطہر

اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھیے جیسا کہ آپ پہلے سے رکھتے ہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہاں ثیاب سے مراد نفس ہے (۱۷) اور مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے نفس کو اخلاقِ حمیدہ سے موصوف رکھیے اور اخلاقِ رذیلہ سے آپ اس کو بچاتے رہیے جیسا کہ آپ پہلے بھی اخلاقِ حمیدہ سے موصوف اور اخلاق رذیلہ سے مجتنب چلے آتے ہیں۔

"ثیاب" سے بعض حضرات نے اس کے ظاہری معنی یعنی کپڑے ہی مراد لیے ہیں (۱۸) اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آپ اپنے کپڑوں کو اسی طرح پاک رکھیے جس طرح پہلے پاک رکھا کرتے تھے اور جب کپڑوں کے لیے یہ حکم ہوگا تو بالطریق الاولی نفس کے لیے بھی یہی حکم ہوگا، جب ظاہر کو پاک رکھنے کی تاکید ہورہی ہے تو باطن کو پاک رکھنے کی اور زیادہ تاکید ہوگی۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نظفوا افنیتکم" (۱۹) کہ اپنے گھروں کے سامنے کی جگہوں کو پاک صاف رکھو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کمروں کے اندر اور باہر کی بطریقِ اولیٰ صفائی ضروری ہے۔

والرجز فاھجر

"رجز" کی تفسیر امام بخاریؒ نے "اوثان" سے کی ہے (۲۰) اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح آپ

---

(۱۶) تفصیل کے لیے دیکھیے فیض الباری (ج ۴ ص ۳۲)۔

(۱۷) دیکھیے الجامع لاحکام القرآن للقرطبی (ج ۱۹ ص ۶۲)۔

(۱۸) حوالہ بالا۔

(۱۹) اخرجہ الترمذی فی جامعہ عن سعد بن ابی وقاص، فی کتاب الادب، باب ماجاء فی النظافۃ، رقم ۲۷۹۶۔

(۲۰) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۳۳)، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر، باب قولہ: وثیابک فطہر، وباب قولہ: والرجز فاھجر۔

پہلے بت پرستی سے بچتے رہے ہیں اسی طرح آئندہ بھی آپ بت پرستی کو چھوڑے رہیے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کا خدانخواستہ اوثان سے کوئی تعلق تھا، اس کو چھوڑنے کا امر فرمایا جارہا ہے، بلکہ یہ امر استمرار کے لیے ہے کہ آپ اوثان کو چھوڑے ہوئے ہیں آئندہ بھی مسلسل چھوڑے رہیے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بتوں کی تعظیم کے لیے تشریف نہیں لیجایا کرتے تھے، ایک مرتبہ آپ کے خاندان والے عید منانے گئے جہاں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے، آپ جاتے نہیں تھے، گھر کے لوگ اور گھر کی عورتیں ناراض ہونے لگیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں تشریف تو لے گئے لیکن وہاں پہنچ کر غائب ہوگئے پھر جب لوٹے تو گھبرائے ہوئے تھے، آپ کی پھوپیوں نے پوچھا تو آپ نے جواب دیا کہ مجھے ڈر لگا تھا کہ کہیں مجھ پر جن وغیرہ کا اثر نہ ہوجائے، انھوں نے آپ کو تسلی دی اور کہا کہ تم اچھے اوصاف کے حامل ہو، اللہ تعالی تم پر کسی شیطان کا اثر نہیں ہونے دیں گے۔ پھر پوچھا کہ تم نے وہاں کیا دیکھا؟ آپ نے فرمایا کہ جب بھی میں وہاں کسی بت کے قریب ہوا تو ایک سفید دراز قد شخص میرے سامنے متمثل ہوکر ظاہر ہوا اور کہنے لگا کہ خبردار اے محمد! اس کو مت چھونا اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کے ساتھ ان کی کسی عید میں تشریف نہیں لے گئے۔ (۲۱)

"رجز" کی ایک دوسری تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ اس سے مراد عذاب ہے (۲۲) اور مطلب یہ ہے کہ عذاب کا سبب بننے والی جتنی چیزیں ہیں منکرات، معاصی اور فواحش، ان سے آپ اپنی حفاظت جاری رکھیے۔ (۲۳)

بہرحال اگر رجز کے معنی عذاب کے ہوں اور مراد سببِ عذاب ہو تو اوثان خود بخود اس میں داخل ہوجائیں گے۔

فحمی الوحی وتتابع

"حمی" کے معنی گرم ہونے کے آتے ہیں، اس سے مراد وحی کا کثرت سے آنا ہے، قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز کثرت سے اور شدت سے آتی ہے تو کہا کرتے ہیں، چیز گرم ہوگئی، بازار میں جب خرید وفروخت

(۲۱) دیکھیے دلائل النبوۃ لأبی نعیم الأصبھانی (ج ۱ ص ۱۰) الفصل [illegible] ذكر [illegible] الله عز وجل به من العصمة وحماه من التدين بدين الجاهلية وحراسته إياه عن مكايد الجن والإنس واحتيالهم عليه صلى الله عليه وسلم۔

(۲۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۳۳) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر، باب قولہ: والرجز فاهجر۔

(۲۳) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۳۰ ص ۱۹۲) وتفسیر قرطبی (ج ۱۹ ص ۶۶)۔

کا سلسلہ زوروں پر ہو تو کہتے ہیں بازار گرم ہے۔

اسی طرح یہاں "حمی الوحی" کے معنی یہ ہیں کہ اب وحی کا آنا پے در پے اور مسلسل شروع ہوگیا آگے "تتابع" میں اسی کی تصریح وتاکید ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اب ہر وقت وحی آنے لگی ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح شروع میں ایک دفعہ انقطاع ہوا تھا جس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں اس طرح معتدبہ انقطاع نہیں ہوا، ایک آدھ دن کے انقطاع کو فترت نہیں کہتے بلکہ واقعۂ افک میں کوئی مہینہ بھر آپ پر وحی نازل نہیں ہوئی لیکن اس مدت کو کسی نے "فترت" کا نام نہیں دیا۔

واللہ سبحانہ اعلم۔

تابعہ عبداللہ بن یوسف وابو صالح، وتابعہ ھلال بن ردادعن الزھری

پہلے "تابع" کا فاعل تو ظاہر ہے عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح ہیں، البتہ اس کی ضمیرِ مفعول امام بخاریؒ کے استاذ یحیی بن بکیر کی طرف لوٹ رہی ہے، (۲۴) مطلب یہ ہے کہ جس طرح یحیی بن بکیرؒ نے یہ روایت لیثؒ سے نقل کی ہے، اسی طرح عبداللہ بن یوسفؒ اور ابوصالحؒ بھی لیث کے شاگرد ہیں اور انھوں نے بھی یہ روایت لیثؒ سے نقل کی ہے۔ گویا ان دونوں نے اپنے مشترکہ استاذ لیثؒ سے اس روایت کو نقل کرنے میں یحیی بن بکیر کی متابعت کی ہے۔

عبداللہ بن یوسف التنیسی کی روایت امام بخاریؒ نے خود اپنی صحیح میں کتاب الانبیاء میں نقل کی ہے۔ (۲۵)

اور ابوصالح سے مراد لیث کے کاتب عبداللہ بن صالح ہیں (۲۶) امام بخاریؒ نے ان کی ان روایات کو جو وہ لیث سے نقل کرتے ہیں بخاری شریف میں کثرت سے تعلیقاً ذکر کی ہیں (۲۷) یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں ابوصالح عن اللیث والی روایت کو موصولاً نقل کیا ہے (۲۸) حافظ شرف الدین دمیاطیؒ نے یہ کہہ دیا کہ ابوصالح سے مراد یہاں عبدالغفار بن داود حرانی ہیں (۲۹) لیکن یہ وہم ہے، ابوصالح کاتب اللیث کی روایت

---

(۲۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۸۰) کتاب الانبیاء، باب واذکر فی الکتاب موسی انہ کان مخلصا......۔

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

(۲۸) حوالہ بالا۔ نیز دیکھیے تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۱۷)۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

تو موجود ہے جبکہ ابوصالح عبدالغفار بن داؤد کی روایت کو کسی نے ذکر نہیں کیا۔ (۳۰)

ابوصالح کی روایت رویانیؒ نے اپنی مسند میں بھی ذکر کی ہے۔ (۳۱)

پھر دوسرے "تابعہ" میں ضمیر منقول عقیل کی طرف لوٹ رہی ہے جو امام زہریؒ کے شاگرد ہیں (۳۲) اور مطلب یہ ہے کہ جیسے یہ روایت عقیلؒ زہریؒ سے نقل کرتے ہیں ایسے ہی ہلال بن رداد بھی زہریؒ سے نقل کرتے ہیں۔

ھلال بن رداد کی روایت امام ذھلیؒ نے "زھریات" میں موصولاً روایت کی ہے۔ (۳۳)

متابعت

امام بخاریؒ نے یہاں پہلی بار متابعت کا ذکر کیا ہے لہذا اس کے بارے میں کچھ تفصیل سمجھ لیجیے۔

متابعت کے لغوی واصطلاحی معنی

متابعت: لغت میں کہتے ہیں کسی کے پیچھے چلنے کو۔

اہلِ اصول کی اصطلاح میں متابعت اس کو کہتے ہیں کہ ایک راوی ایک روایت اپنے استاذ سے نقل کرے، دوسرا راوی بھی یہی روایت نقل کرکے پہلے راوی کا شریک ہوجائے، یہ شرکت خواہ پہلے ہی استاذ میں ہو یا شیخ الشیخ یا اس سے اوپر کسی میں، اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ دونوں روایتوں کے الفاظ متحد ہوں بلکہ الفاظ میں مشارکت ہو یا صرف معنی میں، دونوں صورتوں میں متابعت کہیں گے۔ (۳۴)

متابعت کی قسمیں

اس تفصیل سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ متابعت کی دو قسمیں ہیں:۔

ایک یہ کہ مشارکت پہلے ہی شیخ پر ہوجائے جیسے یہاں عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح دونوں کے دونوں لیثؒ سے روایت کرنے میں امام بخاریؒ کے استاذ یحیی بن بکیرؒ کے شریک ہیں، اس کو متابعت تامّہ کہتے

(۳۰) حوالہ بالا۔

(۳۱) دیکھیے تغلیق التعلیق (ج۲ص ۱۷)۔

(۳۲) فتح الباری (ج۱ص ۲۸)۔

(۳۳) فتح الباری (ج۱ص۲۸) وھدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج۲ص ۱۷)۔

(۳۴) دیکھیے شرح المنظومة البیقونیة (ص ۱۲۸)۔

ہیں۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ مشارکت شروع سے نہیں ہوتی بلکہ آگے جاکر شیخ الشیخ یا اس سے بھی اوپر جاکر ہوتی ہے ۔ جیسے یہاں ھلال بن ردآد عقیل کے ساتھ مشارکت کررہے ہیں اور دونوں کے شیخ امام زھریؒ ہیں، ظاہر ہے یہ اولِ سند نہیں ہے بلکہ اثناءِ سند میں مشارکت ہورہی ہے، اس لیے اس کو متابعتِ قاصرہ یا ناقصہ کہتے ہیں۔ (۳۵)

شاھد کی تعریف

متابع کے قریب قریب ایک لفظ ہے "شاھد"۔

اور "شاھد" کہتے ہیں اُس حدیث کو جو ایک راوی روایت کرے اور وہ کسی دوسرے راوی کی روایت کے ساتھ لفظاً و معنًی یا صرف معنًی مطابقت کرے بشرطیکہ دونوں روایتوں میں صحابی الگ الگ ہوں۔ (۳۶)

متابع اور شاھد میں فرق

متابع اور شاھد میں اصلاً فرق یہی ہے کہ متابعت میں صحابی ایک ہوتا ہے جبکہ شاھد میں صحابی الگ الگ ہوتے ہیں البتہ بعض اوقات ایک کا اطلاق دوسرے پر توسعاً کردیا جاتا ہے ۔ (۳۷)

وقال یونس ومعمر: "بوادرہ"

یہ یونس اور معمر بھی امام زہریؒ کے شاگرد ہیں اور عقیل کے متابع ہیں جیسے ھلال بن ردآد متابع ہیں۔
مگر فرق یہ ہے کہ ہلال بن ردآد تو عقیل کی طرح "فؤاد" ذکر کرتے ہیں یعنی "یرجف فؤادہ" کہتے ہیں اور یونس ومعمر بجائے "فؤاد" کے "بوادر" کا لفظ ذکر کرتے ہیں اور "ترجف بوادرہ" روایت کرتے ہیں۔

یونسؒ کی روایت امام بخاریؒ نے کتاب التفسیر میں اور معمرؒ کی روایت کتاب التعبیر میں ذکر کی ہے ۔

پیچھے ہم "فؤاد" اور "بوادر" کی مکمل تشریح بھی ذکر کرچکے ہیں۔

---

(۳۵) دیکھیے شرح المنظومۃ البیقونیۃ (ص ۱۲۸)۔

(۳۶) دیکھیے شرح نخبۃ الفکر مع حاشیۃ لقط الدرر (ص ۶۵، ۶۶)۔

(۳۷) حوالۂ بالا۔

متابعت کا فائدہ

یہاں امام بخاریؒ نے یونس ومعمر کی متابعت ذکر کر کے اور پھر ان کے حوالہ سے اختلافِ روایت کو نقل کر کے گویا یہ بتادیا کہ متابعت میں الفاظ میں اتحاد کوئی ضروری نہیں مفہوم کا ایک ہونا کافی ہے۔

واللہ سبحانہ اعلم۔

حدیثِ باب کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

یہ تیسری حدیث ہے اور یہی ایک حدیث ہے جو ترجمۃ الباب کے ظاہر سے بالکل مطابقت رکھتی ہے اس لیے کہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ وحی کا آغاز اس طرح ہوا کہ پہلے رویائے صالحہ دکھائے گئے، اس کے بعد آپ کو خلوت گزینی کا اشتیاق ہوا پھر ایک روز جب کہ آپ غارِ حرا میں تھے حضرت جبریل علیہ السلام پہلی وحی لیکر تشریف لائے۔ یہ تمام تفصیلات "کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے بالکل مطابق ہیں۔

اور اگر حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق اس باب کو عظمتِ وحی کے بیان کے لیے مانا جائے تو بھی تقریر واضح ہے کہ اس روایت سے عظمت وحی کا زبردست اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین مرتبہ سینے سے لگایا اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبایا، اور ان کے اس دبانے کی وجہ سے آپؐ کو تکلیف برداشت کرنی پڑی، اس سے صاف واضح ہے کہ وحی بڑی عظیم الشان چیز ہے جس کے لیے آسمان سے حضرت جبریل آئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے تحمل کے لیے تیار کیا اور آپ کو تکلیف برداشت کرنی پڑی۔

نیز اس میں موحی الیہ یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصافِ عالیہ کا بھی ذکر ہے تو وحی کے مبادی کا بھی ذکر آگیا، اس لحاظ سے بھی یہ روایت ترجمۃ الباب کے مناسب ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

الحديث الرابع

٥ : حدَّثنا مُوسَى بْنُ إِسْماعيلَ قَالَ : حَدَّثنا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ : حَدثنا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ

قَالَ : حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ (۳۸) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً ، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ - فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : فَأَنَا أُحَرِّكُهُمَا لَكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُحَرِّكُهُمَا ، وَقَالَ سَعِيدٌ : أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا رَأَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا ، فَحَرَّكَ شَفَتَيْهِ - فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى : «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ . إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» . قَالَ : جَمْعُهُ لَهُ فِي صَدْرِكَ وَتَقْرَأَهُ : «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» . قَالَ : فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ : «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» . ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ ، فَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعْدَ ذٰلِكَ إِذَا أَتَاهُ جِبْرِيلُ اسْتَمَعَ ، فَإِذَا انْطَلَقَ جِبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَرَأَهُ .

[٤٦٤٣-٤٦٤٥ ، ٤٧٥٧ ، ٧٠٨٦]

موسی بن اسماعیل

یہ ابو سلمہ موسی بن اسمٰعیل التبوذکی البصری ہیں صحاحِ ستہ کے رواۃ میں سے ہیں ثقہ اور ثبت ہیں۔ (۳۹)

ان کا ایک عجیب قصہ امام یحیی بن معینؒ کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔ "امام یحیی بن معین موسی بن اسماعیلؒ کے پاس آئے اور یہ کہا کہ اے ابو سلمہ! میں آپ سے ایک بات پوچھنا چاہتا ہوں آپ ناراض نہ ہوں۔

پھر پوچھا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حدیث الغار آپ نے "همام عن ثابت عن أنس عن أبی بکر" کے طریق سے روایت کی ہے، یہ روایت عفان اور حبان تو روایت کرتے ہیں آپ کے شاگردوں میں سے کوئی نہیں روایت کرتا، پھر مجھے یہ حدیث آپ کی کتاب کے اندر نہیں ملی بلکہ پشت پر لکھی ہوئی ملی ہے۔

موسی بن اسماعیل نے پوچھا کہ کیا چاہتے ہو؟

امام یحیی بن معینؒ نے فرمایا کہ آپ حلف اٹھائیں کہ آپ نے یہ حدیث ھمام سے سنی ہے۔

ابو سلمہ موسی بن اسماعیل نے فرمایا کہ تم کہتے ہو کہ تم نے مجھ سے بیس ہزار حدیثیں لکھی ہیں اگر

---

(۳۸) الحدیث أخرجه البخاری أیضاً فی کتاب التفسیر، تفسیر سورة القیامة، باب: لا تحرک به لسانک لتعجل به، رقم (۴۹۲۷) وباب: ان علینا جمعه وقرآنه، رقم (۴۹۲۸) وباب قوله: فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، رقم (۴۹۲۹) وفی کتاب فضائل القرآن، باب الترتیل فی القراءة، رقم (۵۰۴۴) وفی کتاب التوحید باب قول الله تعالی: لا تحرک به لسانک... رقم (۷۵۲۴)... ومسلم فی صحیحه، فی کتاب الصلاة، باب الاستماع للقراءة، رقم (۱۰۱۲) و (۱۰۱۳)۔ والنسائی فی سننه فی کتاب الافتتاح، باب جامع ماجاء فی القرآن، رقم (۹۳۶)۔ والترمذی فی جامعه، فی کتاب التفسیر، باب ومن سورة القیامة، رقم (۳۳۲۹)۔ وأحمد فی مسنده (ج۱ ص ۳۴۳)۔

(۳۹) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج۲۹ ص ۲۱-۲۶)۔

میں تمھارے نزدیک ان میں سچا ہوں تو تمھیں ایک حدیث میں میری تکذیب نہیں کرنی چاہیے، اور اگر میں جھوٹا ہوں تو تمھیں چاہیے کہ ان تمام حدیثوں میں بھی میری تصدیق نہ کرو اور نہ ہی مجھ سے کوئی حدیث لکھو بلکہ ان سب حدیثوں کو پھینک دو۔ پھر فرمایا: میری بیوی بَرّہ بنت ابی عاصم کو تین طلاق اگر میں نے ھمام سے یہ روایت نہ سنی ہو، اور خدا کی قسم! میں تم سے کبھی بات نہ کرونگا۔“ (۴۰)

لیکن حضرات محدثین کرام۔ اللہ تعالی انہیں جزائے خیر دے۔ کو ان چیزوں کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی، امام یحیی بن معین کا معمول ہی یہ تھا کہ جب کسی روایت میں کوئی شبہہ ہوجاتا تو وہیں استاذ سے بار بار پوچھتے، وہیں اس سے قسم لے لیتے تھے۔

ابن خراش نے ان کے بارے میں کہا ہے "تکلّم الناس فیہ" لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی طرف التفات نہیں کرنا چاہیے۔

۲۲۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۱) رحمہ اللہ تعالی۔

ابوعوانہ

ان کا نام وضاح بن عبداللہ یشکری ہے، یہ بھی صحاحِ ستّہ کے رواۃ میں سے ہیں اور ثقہ اور ثبت ہیں۔ (۴۲)

یہ یزید بن عطاء بن یزید یشکری کے مولی ہیں جرجان سے قید ہوکر آئے تھے یزید نے خرید لیا اور انہیں اختیار دیا کہ یا تو آزاد ہوجاؤ یا حدیث لکھو، انھوں نے کتابتِ حدیث کو آزاد ہونے پر ترجیح دی۔ (۴۳)

ان کے آقا نے انہیں تجارتی کاروبار سپرد کر رکھے تھے ایک دفعہ ایک سائل آیا اور کہا کہ مجھے دو درہم اگر دو تو میں تمہیں فائدہ پہنچاؤں گا۔ انھوں نے دو درہم دے دیے وہ سائل بصرہ کے رؤساء کے پاس پہنچا اور کہا کہ جلدی جلدی یزید بن عطاء کے پاس پہنچو انھوں نے ابوعوانہ کو آزاد کردیا ہے، چنانچہ لوگ یزید کے پاس پہنچنے لگے، ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت پہنچنے لگی، یزید کو خیال ہوا کہ اگر میں انکار کردوں تو میری حدیثوں کا انکار کیا جائے گا، چنانچہ ابوعوانہ کو حقیقۃً آزاد کردیا۔ (۴۴)

---

(۴۰) تہذیب الکمال (ج۲۹ ص ۳۶)۔

(۴۱) تقریب التہذیب (ص ۵۹۷) رقم (۷۶۵۳)۔

(۴۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۴۴۱ - ۴۴۸) وتقریب التہذیب (ص ۵۸۰)۔

(۴۳) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۴۴۸)۔

(۴۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۴۴۸) وسیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۲۱۸ و ۲۱۹)۔

موسی بن ابی عائشہ

یہ موسی بن ابی عائشہ الہمدانی ابوالحسن الکوفی ہیں سفیانینؒ، یحیی بن معینؒ اور ابن حبانؒ وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، یہ بھی اصولِ ستہ کے رواۃ میں سے ہیں۔ (۴۵)

سعید بن جبیر

یہ مشہور تابعی سعید بن جبیر بن ہشام اسدیؒ ہیں ان کی امامت، جلالتِ شان، علو فی العلم اور عظیم العبادۃ ہونے پر اجماع ہے، حجاج بن یوسف ثقفی نے انہیں ۹۵ھ میں قتل کیا تھا، اس کے بعد حجاج بھی چند دنوں تک ہی زندہ رہا۔

انھوں نے بہت سے صحابہ کرام سے حدیثیں سنیں اور ان سے بہت سارے تابعین نے کسب علم کیا، ان کو "جِہبذ العلماء" (۴۶) کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ (۴۷)

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی ہیں، ان کی والدہ ام الفضل لبابۃ الکبری ام المومنین حضرت میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کی ہمشیرہ ہیں۔

آپ شِعبِ ابی طالب میں ہجرت سے تین سال قبل پیدا ہوئے اور ۶۸ھ میں جبکہ آپ کی عمر اکہتر سال کی تھی، وفات پائی اور طائف میں دفن ہوئے، آخر عمر میں آپ نابینا ہوگئے تھے۔

آپ کو کثرتِ علم کی وجہ سے "حبر" اور "بحر" کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، خلفائے عباسیہ کے والد اور "عبادلۂ اربعہ" میں سے ایک ہیں۔ (۴۸)

قرآن کریم کی تفسیر و تاویل میں زبردست دستگاہ حاصل تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ

---

(۴۵) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۹۰-۹۲)۔

(۴۶) بکسر جیم وباء، العالم فی تمییز جید الدراہم من ردیہا۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۴۱۸) والمراد: النقاد الخبیر بغوامض الامور، ج: جہابذۃ، انظر المعجم الوسیط (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۰) نیز تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۵۸-۳۷۶) وسیر اعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۲۱-۳۴۳)۔

(۴۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۰) تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۳۱-۳۵۹)۔ وتذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۴۰ و ۴۱)۔ وتہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۱۵۴-۱۶۲)۔

کو دعا دی تھی "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" (۴۹) یہی وجہ ہے کہ آپ رئیس المفسّرین کہلائے اور "ترجمان القرآن" (۵۰) کا عظیم لقب آپ کو ملا۔

عبادلۂ اربعہ

پیچھے عبادلۂ اربعہ کا ذکر آیا ہے، تو سمجھ لیجیے کہ عبادلۂ اربعہ سے مراد چار حضرات صحابہ ہیں جن کے نام عبداللہ ہیں ❶ حضرت عبداللہ بن عباس ❷ حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطاب ❸ حضرت عبداللہ بن الزبیر ❹ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم اجمعین۔ (۵۱)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ اور ان کی اتباع علامہ عینیؒ نے بھی کی ہے۔ کہ جوھریؒ نے "صحاح" میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے بجائے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو "عبادلۂ اربعہ" میں ذکر کیا ہے لیکن یہ اعلام محدثین امام احمدؒ وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے۔ (۵۲)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ جوہریؒ نے "صحاح" میں دو جگہوں میں "عبادلہ" کا ذکر کیا ہے، ایک دفعہ "ع ب د" کے مادّہ کے تحت ذکر کیا ہے جس میں عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم کے نام ذکر کیے ہیں، دوسری دفعہ "الف لیّنة" کے باب میں "ھا" کی قسمیں بتاتے ہوئے "عبادلہ" کے بارے میں لکھا ہے اور اس مقام پر بھی تین حضرات کے نام مذکور ہیں، البتہ یہاں پہنچ کر "عبداللہ بن عمرو بن العاص" کے بجائے "عبداللہ بن الزبیر" کا نام ذکر کیا ہے، ان دونوں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام مذکور نہیں ہے۔ (دیکھیے مختار الصحاح ص ۴۰۸ و ۶۸۸)۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پہلے وفات پاچکے تھے اور باقی چاروں حضرات ایک طویل زمانہ تک رہے (۵۳) لوگوں کو ان کے علوم کی حاجت ہوئی، چنانچہ جب یہ چاروں کسی چیز پر متفق ہوجاتے ہیں تو کہا جاتا ہے "هذا قول العبادلة" (۵۴)

---

(۴۹) مسند احمد (ج ۱ ص ۲۶۶ و ۳۱۴ و ۳۲۸ و ۳۳۵)۔

(۵۰) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۶۶) ترجمۃ ابن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۱) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۷) ترجمۃ عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما۔

(۵۲) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۰)۔

(۵۳) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا سن وفات ۳۲ھ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی وفات ۶۳ھ میں، حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وفات ۷۳ھ میں اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی وفات ۶۸ھ میں ہوئی۔ دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۷ و ۲۷۵ و ۲۸۱ و ۲۸۲) نیز دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۱۳۶)۔ عبادلہ کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمۃ السعایۃ (ص ۲۷)۔

(۵۴) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۷)۔

مرویات ابن عباس رضی اللہ عنہما

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کل ایک ہزار چھ سو ساٹھ حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے متفق علیہ پچانوے حدیثیں ہیں جبکہ صرف صحیح بخاری میں ایک سو بیس اور صرف صحیح مسلم میں انچاس حدیثیں مروی ہیں گویا بخاری شریف میں ان کی کل روایت دو سو پندرہ اور صحیح مسلم میں ایک سو چوالیس روایات ہیں۔ (۵۵)

تنبیہ

متفق علیہ پچانوے حدیثوں اور بخاری کی ایک سو بیس انفرادی حدیثوں کا مجموعہ ۲۱۵ ہوتا ہے، یہی مجموعہ علامہ کرمانیؒ نے ذکر کیا ہے۔ (۵۶) لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ان کی حدیثوں کی کل تعداد ۲۱۷ (دو سو سترہ) ذکر کی ہے۔ (۵۷) فلیحرر۔

في قوله تعالی: لاتحرك به لسانك لتعجل به، قال: كان رسول الله صلی الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة:

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ارشاد باری تعالی "لَاتُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ" کی تفسیر کے سلسلہ میں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم کے نزول کے وقت شدّت برداشت کرتے تھے، تکلیف اور مشقت اٹھاتے تھے۔

معالجہ کہتے ہیں کسی کام کو مشقت کے ساتھ کرنا۔

شدت کا سبب

اس سختی کا ایک سبب تو خود اس کلام کا ثقل اور اس کا وزن و بوجھ ہے جو آپ پر نازل ہوتا تھا۔

دوسرا سبب اس کا ملاقات مَلک ہے، اپنے ہم جنس کی ملاقات سے طبیعت پر بوجھ نہیں ہوتا اور غیر جنس کی ملاقات سے طبیعت پر ضرور بوجھ ہوتا ہے خواہ کتنا ہی میل ملاپ ہوجائے پھر بنیۂ بشری اور بنیۂ ملکی کا فرق بھی ملحوظ رہے، بنیۂ بشری بنیۂ ملکی سے کمزور ہوتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے نزول کے ساتھ ہی قرآن کو اس لیے پڑھنا شروع کردیتے تھے تاکہ یاد ہوجائے، بھولیں نہیں اور کوئی جملہ نہ چھوٹنے پائے، اور ظاہر ہے کہ ساتھ ساتھ

---

(۵۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۷۰) وتہذیب الاسماء واللغات (ج۱ ص ۲۷۵) ترجمۃ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۶) شرح کرمانی (ج۱ ص ۴۶)۔

(۵۷) دیکھیے ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۴۷۵) ذکر عدۃ مالکل صحابی فی صحیح البخاری.....

پڑھنے میں بڑی مشقت ہوتی ہے اس لیے کہ بیک وقت پڑھنے کی طرف، سننے کی طرف اور پھر یاد کرنے کی طرف ذہن کو متوجہ رکھنا پڑتا ہے، اس طرح ذہن پر زیادہ بوجھ پڑتا ہے۔

وکان مما یحرک شفتیه

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہونٹوں کو کثرت سے حرکت دیتے تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے ہونٹوں کو کیوں حرکت دیتے تھے؟ یہ کثرت سے حرکت دینا اس لیے تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ قرآن پاک جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ یاد کرلیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ جبرئیل پڑھ کے چلے جائیں اور قرآن یاد نہ ہو اور کچھ حصہ چھوٹ جائے، چونکہ یہ اللہ تعالی کا کلام ہے، شہنشاہ کا کلام ہے، محبوب کا کلام ہے، آپ کے دل میں اس کی عظمت بھی تھی اور محبت بھی تھی اس لیے آپ اس کو ابتدا ہی سے یاد کرنے کی دھن میں لگ جاتے تھے اور حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ پڑھنے لگتے تھے مگر ساتھ ساتھ پڑھنا اور اس کو یاد کرنا بڑا دشوار ہوتا ہے۔ اگر پہلے سے کسی کو یاد ہو، کوئی پہلے سے حافظ ہو تو دوسرے حافظ کے ساتھ چل جائے تو کوئی اشکال نہیں۔ لیکن ایک شخص تو ہے حافظ، اور دوسرا ابھی تک حافظ نہیں ہوا، تو غیر حافظ حافظ کا ساتھ دے دے، یہ بعید ہے۔

خصوصاً جبکہ ایک پڑھنے والا فرشتہ ہو اور دوسرا انسان۔ فرشتہ چونکہ نوری محض ہے لہذا اس میں لطافت ہوتی ہے اور اس کے پڑھنے میں تیزی اور عجلت ہوتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گو اپنی روح کے اعتبار سے نوری تھے لیکن جسد کے اعتبار سے خاکی تھے، اس لیے آپ میں وہ عجلت اور تیزی نہیں ہوسکتی۔ بہرحال حضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد کرنے کے لیے اس خوف سے کہ کہیں کوئی حصہ رہ نہ جائے جلدی جلدی پڑھنے لگتے تھے۔ چنانچہ آگے بخاری ہی کی روایت میں ہے "یرید أن یحفظه" (۱) ایک اور روایت میں ہے: "یخشی أن ینفلت منه" (۲)

مما کے معنی

ثابت سرقسطیؒ فرماتے ہیں کہ "مما" کے معنی "کثیراً ما" کے ہیں (۳) جیسے حدیث میں ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان مما یقول لأصحابه: من رأی منکم رؤیا فلیقصها...." (۴) أی کثیراً

---

(۱) دیکھیے صحیح البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ القیامة، باب: لاتحرک به لسانک لتعجل به، رقم (۴۹۲۷)۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ القیامة، باب: إن علینا جمعه وقرآنه، رقم (۴۹۲۸)۔

(۳) فتح الباری (ج۱ ص ۲۹)۔

(۴) صحیح مسلم (ج۲ ص ۲۴۳) کتاب الرؤیا۔

مایقول لأصحابه..... ، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر اوقات میں اپنے اصحاب سے پوچھتے تھے کہ تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہو تو بیان کرو.....

اسی معنی میں شاعر کا یہ شعر ہے:

وإنا　لمما　نضرب　الكبش　ضربة

على　وجهه　يُلقي　اللسان　من　الفم　(۵)

(ہم بسا اوقات بڑے لوگوں کے چہرے پر ایسی ضرب لگاتے ہیں کہ منہ سے زبان باہر نکل پڑتی ہے)۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ "مما" "ربما" کے معنی میں ہے جو قلت اور کثرت دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (٦)

علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ "کان" کی ضمیر "علاج" کی طرف لوٹ رہی ہے جو "یعالج" سے مفہوم ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے "کان العلاج ناشئا من تحریک الشفتین" علاج یعنی شدّت کا برداشت کرنا تحریکِ شفتین سے ناشی ہوتا تھا گویا مبدأ علاج بتایا جارہا ہے کہ تحریکِ شفتین سے ہوتا تھا۔ (۷)

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ یہی روایت آگے کتاب التفسیر میں آرہی ہے اس میں ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا نزل جبریل علیہ بالوحی وکان مما یحرک بہ لسانہ وشفتیہ" (۸) یہاں "علاج" کا ذکر ہی نہیں ہے جس کی طرف علامہ کرمانیؒ نے "کان" کی ضمیر لوٹائی ہے۔

دوسرے معنی علامہ کرمانیؒ نے یہ بیان کیے کہ "ما" "مَن" کے معنی میں ہے کیونکہ "ما" کو کبھی عقلاء کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں۔ (۹) اس صورت میں یہ معنی ہوجائیں گے "وکان ممن یحرک شفتیہ" یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں میں سے تھے جو اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتے ہیں۔

یہ معنی تو بالکل ہی رکیک ہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ بہت سے لوگ ہونٹوں کو یونہی حرکت دیتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی یونہی حرکت دیتے تھے۔

ان چاروں معنوں میں سے پہلے دو معنی راجح ہیں اور پھر ان دونوں میں سے بھی پہلے معنی ارجح ہیں اور علامہ کرمانیؒ کے دونوں ذکر کردہ معنی مرجوح ہیں۔ واللہ اعلم

---

(۵) فتح الباری (ج۱ ص۲۹)۔

(٦) حوالۂ بالا۔

(۷) شرح کرمانی (ج۱ ص۳٦)۔

(۸) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، سورۃ القیامۃ، باب: فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، رقم (۴۹۲۹)۔　(۹) شرح الکرمانی (ج۱ ص۳٦ و۳۷)۔

فقال ابن عباس : فانا أحركهما لک كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحركهما

حضرت ابن عباسؓ سعید بن جبیرؒ کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں تمھارے سامنے اپنے ہونٹوں کو اسی طرح حرکت دیتا ہوں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم حرکت دیتے تھے۔

یہاں حضرت ابن عباسؓ نے یوں فرمایا "کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحرکھما" یوں نہیں فرمایا "کما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحرکھما" اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نبوت کے دس سال بعد یعنی ہجرت سے کوئی تین سال قبل پیدا ہوئے تھے، جبکہ یہ قصہ بالکل ابتداءِ بعثت کا ہے، جیسا کہ امام بخاریؒ کا ترجمہ اس پر دلالت کررہا ہے، اس وقت چونکہ حضرت ابن عباسؓ پیدا ہی نہیں ہوئے تھے لہذا وہ تحریکِ شفتین کیسے دیکھ سکتے تھے؟ اس لیے انھوں نے "رأیت" نہیں فرمایا بلکہ "کما کان یحرکھما" فرمایا۔ (۱۰)

مگر اب سوال یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو تحریکِ شفتین اور اس کی کیفیت کا پتہ کیسے چلا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ قصہ حضرت ابن عباسؓ نے کسی صحابی سے سنا ہو (۱۱) اس صورت میں یہ روایت مرسلِ صحابہ میں سے ہوگی، اور مراسیلِ صحابہ کے بارے میں پیچھے بیان ہوچکا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک حجّت ہیں۔ (۱۲)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کو بعد میں یہ واقعہ سنایا ہو اور اس وقت انھوں نے کیفیت کا مشاہدہ کیا ہو۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل نہیں بلکہ متصل ہوگی(۱۳)۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا احتمال ہی صحیح ہے اس لیے کہ ابوداؤد طیالسیؒ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ (۱۴)

---

(۱۰) فتح الباری (ج۱ص ۲۹)۔

(۱۱) حوالۂ بالا۔

(۱۲) دیکھیے تقریب النووی مع شرحہ تدریب الراوی (ج۱ ص ۲۰۷) النوع التاسع: المرسل۔

(۱۳) فتح الباری (ج۱ص ۲۹)۔

(۱۴) حوالۂ بالا۔

وقال سعيد: أنا أحركهما كما رأيت ابن عباس يحركهما فحرك شفتيه

سعید بن جبیرؒ نے اپنے شاگرد موسیٰ بن ابی عائشہؒ سے فرمایا کہ میں تمھارے سامنے اپنے ہونٹوں کو ایسے حرکت دیتا ہوں جیسے میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو حرکت دیتے ہوئے دیکھا تھا، اس کے بعد سعیدؒ نے اپنے ہونٹوں کو حرکت دی، اس کے بعد یہ سلسلہ چل پڑا، ہر استاذ اپنے شاگرد کے سامنے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتا تھا، اس لیے یہ حدیث محدثین کے نزدیک "المسلسل بتحریک الشفتین" ہے۔(۱۵)

لیکن یہ تسلسل اس میں باقی نہیں رہا، درمیان میں ٹوٹ گیا (۱۶) اور اکثر مسلسل روایات میں کہیں نہ کہیں تسلسل ٹوٹ جاتا ہے، سب سے زیادہ صحیح روایت مسلسلات کے سلسلے میں "المسلسل بقراءۃ سورۃ الصف" ہے۔ (۱۷)

فأنزل الله تعالى: "لَاتُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْآنَهٗ"

اللہ تعالیٰ نے اس پر یہ آیتِ کریمہ نازل فرمائی، یہ آیت کی شانِ نزول ہے۔

تحریک شفتین یا تحریکِ لسان

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو قراءت کے وقت ہونٹوں کو حرکت دیتے تھے اور آپ کو قرآن کریم میں تحریک لسان سے منع کیا جارہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں من باب الاکتفاء ہیں، اور "کان مما یحرک شفتیه" کے معنی ہیں "کان مما یحرک شفتیه ولسانه" اسی طرح آیت میں "لاتحرک به لسانک" کا مطلب ہے "لاتحرک به لسانک وشفتیک" اس لیے کہ سارے حروف شفوی نہیں ہیں بلکہ بعض حروف میں تحریکِ شفتین کی ضرورت پیش آئے گی اور بعض میں نہیں آئے گی لہذا کہیں تو صرف زبان حرکت کرے گی اور کہیں ہونٹ حرکت کریں گے۔ اب جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حدیث میں صرف تحریکِ شفتین کا تذکرہ کیا گیا ہے وہاں تحریکِ لسان بھی مقصود ہے البتہ تحریکِ شفتین کے ذکر پر اکتفا کرلیا گیا ہے، اسی طرح

---

(۱۵) ارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۱۶) حوالۂ بالا۔

(۱۷) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۸۹) النوع الثالث والثلاثون: المسلسل۔

آیت میں تحریکِ شفتین بھی مقصود ہے البتہ تحریکِ لسان کے ذکر پر اکتفا کرلیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے "سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ" یہاں صرف "تقیکم الحر" ہی نہیں بلکہ "وتقیکم البرد" بھی مقصود ہے، البتہ صرف "تقیکم الحر" پر اکتفا کیا گیا ہے۔ (۱۸)

دوسرا جواب یہ ہے کہ دراصل ہم لوگوں کو تو تحریکِ شفتین نظر آتی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب والخفیات ہیں وہ ہر چیز کو دیکھتے ہیں، ان کو زبان کی حرکت بھی نظر آتی ہے، اس لیے حدیث میں تو صرف تحریکِ شفتین کا ذکر ہے اور قرآن پاک میں تحریکِ لسان کو ذکر کیا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اصل تلفظ میں لسان کا دخل ہے، تو اللہ تعالیٰ نے تو اصل کا اعتبار کیا ہے اور راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو ذکر کیا ہے وہ ظاہر کے اعتبار سے کیا ہے کیونکہ بولتے ہوئے ہونٹ ہی بظاہر متحرک ہوتے ہیں۔ (۱۹)

چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ من باب اختصار الرواۃ ہے، دراصل موسیٰ بن ابی عائشہ نے اس روایت میں لسان اور شفتین دونوں کی تحریک کو ذکر کیا تھا لیکن ان کے شاگردوں میں سے ابوعوانہؒ اور اسرائیلؒ نے تو صرف شفتین کی تحریک پر اکتفا کرلیا۔ (۲۰) سفیانؒ نے صرف تحریک لسان کو ذکر کیا (۲۱) جبکہ جریرؒ نے دونوں کو ذکر کردیا۔ (۲۲)

پانچواں جواب علامہ کرمانیؒ نے یہ دیا ہے کہ دونوں تحریکیں ایک دوسرے کے لیے متلازم ہیں۔ (۲۳)

چھٹا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ مراد تحریکِ فم ہے جو لسان اور شفتین پر مشتمل ہے۔ (۲۴)

حافظؒ نے بھی ان دونوں جوابوں کو نقل کیا ہے (۲۵) لیکن علامہ عینیؒ نے ان دونوں جوابوں کو تکلف تعسف اور مستبعد قرار دیا ہے۔ (۲۶)

---

(۱۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۷۳)۔

(۱۹) فتح الباری (ج۱ ص۲۹ و ۳۰) وارشاد الساری (ج۱ ص ۷۰)۔

(۲۰) دیکھیے حدیث باب، اور کتاب التفسیر، سورۃ المدثر، باب إن علینا جمعہ وقرآنہ۔

(۲۱) دیکھیے کتاب التفسیر، باب: لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ۔

(۲۲) دیکھیے کتاب التفسیر، باب: فإذا قرأناہ فاتبع قرآنہ، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) کتاب الصلاۃ، باب الاستماع للقراءۃ۔

(۲۳) شرح کرمانی (ج۱ ص ۴۷)۔

(۲۴) حوالۂ بالا۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج۸ ص ۶۸۲) کتاب التفسیر، سورۃ المدثر، باب: فإذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۷۳)۔

قال: جَمْعه لک صدرک وتقرأه

یعنی ہمارا اس کا آپ کے دل میں جمع کردینا اور پھر اس کو پڑھوا دینا یعنی آپ کی زبان پر اس کو جاری کرادینا ہمارے ذمہ ہے۔

"جمع" فعل ماضی بھی مروی ہے اور مصدر بھی پڑھا گیا ہے جس کی اضافت ضمیر کی طرف ہورہی ہے۔

"صدرک" میں راء پر رفع بھی پڑھ سکتے ہیں، اس صورت میں یہ "جمع" (فعل یا مصدر) کا فاعل ہوگا۔ اور اس پر بربنائے ظرف نصب بھی پڑھ سکتے ہیں، یعنی اللہ جل شانہ اس کو آپ کے سینے میں جمع فرمادیں گے، چنانچہ کریمہ اور حموی کی روایت میں "جمعه لک فی صدرک" آیا ہے۔ (۲۷)

پھر "جمع" کی اسناد جو "صدر" کی طرف کی گئی ہے یہ مجازی ہے جیسے "أنبت الربیع البقل" کہتے ہیں اور مقصود ہوتا ہے "أنبت اللہ البقل فی الربیع" اسی طرح یہاں جمع کی نسبت اگرچہ "صدر" کی طرف ہے لیکن مطلب ہے "جمع اللہ لک فی صدرک" (۲۸)

وتقراہ یہ "وقرآنہ" کی تفسیر ہے، اس سے یہ بتلادیا کہ لفظ "قرآن" قراءت کے معنی میں ہے اور مطلب جیسا کہ پیچھے بیان کرچکے ہیں یہ ہے کہ اس کا پڑھوانا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ قال: فاستمع له وأنصت

جب ہم پڑھیں تو اس پڑھنے کی اتباع کیجیے۔

یہاں قراءت کی اضافت اللہ تعالی نے اپنی طرف کی ہے اس لیے کہ حقیقۃً اللہ تعالی ہی پڑھتے ہیں، فرشتہ جو صورۃً پڑھتا ہے وہ ایک واسطہ ہے۔

پھر حضرت ابن عباسؓ نے "فَاتَّبِعْ قرآنه" کی تفسیر "فاستمع له وانصت" سے کی ہے۔ استماع اور انصات دو الگ الگ لفظ ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں فرق ہے، "إنصات" کہتے ہیں سکوت کو، خواہ وہاں "إصغاء" یعنی آواز کی طرف کان لگانا ہو یا نہ ہو، بس آدمی یونہی خاموش ہو اور کسی خیال میں ڈوبا ہوا ہو تو اُسے "انصات" ہم کہیں گے۔

---

(۲۷) دیکھیے ارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۷۰)۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

اور "استماع" کہتے ہیں "اصغاء" یعنی کان لگانے کو۔ جیسے قرآن پاک میں ہے "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا" (۲۹) ۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے یہاں یہ جو تنبیہ کی ہے کہ "استماع" کے معنی اصغاء کے ہیں اور "انصات" کے معنی مطلق سکوت کے ہیں اور وہ اپنے عموم کی وجہ سے اصغاء اور عدم اصغاء دونوں کو شامل ہے ۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ اہلِ لغت نے "انصات" کے معنی مطلقاً سکوت کے نہیں بیان کیے ، بلکہ ایسا سکوت جہاں استماع پایا جائے ، چنانچہ انصات کی تفسیر کرتے ہیں "سکوتِ مستمع" سے ، یعنی ایسے شخص کا سکوت جو دوسرے کی بات کی طرف کان لگائے ہوئے ہو ، مطلقاً سکوت نہیں۔ (۳۰)

اور "استماع" کہتے ہیں کان لگانے کو (۳۱) اور کان لگانے کے لیے سکوت ضروری نہیں ، ہوسکتا ہے کہ ایک آدمی خاموش ہو کر کسی کی بات کی طرف کان لگائے اور ہوسکتا ہے خاموش نہ ہو کسی کام میں مصروف ہو ، کسی سے بات کررہا ہو لیکن کان دوسرے کی بات کی طرف لگائے ہوئے ہو تو جہاں "انصت" پایا جائے گا وہاں "استماع" کا تحقّق ضرور ہوگا لیکن جہاں "استماع" پایا جائے وہاں "انصات" کا ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ "استماع" کے لیے سکوت ضروری نہیں ، صرف کان لگانا ضروری ہے اور انصات کے لیے سکوت کے ساتھ کان لگانا ضروری ہے ۔

قراءت خلف الامام کے مسئلہ میں مسلکِ حنفیہ کی تائید

حضرت ابن عباسؓ نے "فَاتَّبِعْ" کی تفسیر "فاستمع له وانصت" کے ساتھ کی ہے ، ادھر حدیث پاک میں "إنما جعل الإمام ليؤتم به" (۳۲) فرمایا گیا ہے ، "ليؤتم به" کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے تسلیم کیا ہے کہ "ائتمام" کے معنی "اتباع" کے ہیں۔ (۳۳) اور "اتباع" کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے "فاستمع له وأنصت" سے کی ہے ، تو نتیجہ یہ نکلا کہ اتباع امام کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس کو سنیں اور خاموش رہیں۔

---

(۲۹) فتح الباری (ج۸ ص ۶۸۳)۔

(۳۰) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر (ج۵ ص ۶۲) و مجمع بحار الأنوار (ج۴ ص ۷۱۱)۔

(۳۱) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۳۱۴)۔

(۳۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵) کتاب الأذان ، باب إنما جعل الامام ليؤتم به۔

(۳۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۸) کتاب الأذان ، باب إنما جعل الامام ليؤتم به۔

مسلم شریف میں حضرت ابوموسی اشعریؓ کی روایت میں ہے "وإذاقرأفأنصتوا" (۴۴) کہ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش ہوکر سنو، یہ روایت اپنی جگہ صحیح اور درست ہے، لیکن بہرحال مخالفین اس میں کلام کرتے ہیں۔

لیکن "إنما جعل الإمام لیؤتم به" میں تو کوئی اشکال نہیں، اس کو تو سب تسلیم کرتے ہیں، اور "ائتمام" کے معنی بھی "اتباع" کرتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ "اتباع" کا مطلب "فاستمع له وأنصت" بیان فرماتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ امام اس لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ جب وہ قراءت کرے تو مقتدیوں کو چاہیے کہ وہ سنا کریں اور اس کی قراءت کے وقت خاموش رہا کریں۔

حنفیہ کا مسلک "وإذاقرأ فأنصتوا" سے تو ثابت ہوتا ہی ہے "إنما جعل الإمام لیؤتم به" سے بھی ان کا مسلک ثابت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر "فاستمع له وأنصت" حنفیہ کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اتباع کی ایک دوسری تفسیر اور دونوں میں تطبیق

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ "فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" کی تفسیر یہاں پر تو "استماع وانصات" سے کی گئی ہے لیکن کتاب التفسیر میں امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے "قراءت" کی تفسیر "بیان" سے اور "اتباع" کی تفسیر "عمل" سے کی ہے "قال ابن عباس: قرأناه: بیناه، فاتبع: اعمل به۔"

ہوسکتا ہے حضرت ابن عباسؓ سے اس میں دونوں تفسیریں منقول ہوں۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ استماع وانصات دونوں ابتداء ہیں اور عمل انتہا ہے جو اُن پر مرتب ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ محض سننا اور کان لگانا مقصود نہیں بلکہ اس پر عمل مقصود ہے، بعض اوقات تو حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر میں ذریعۂ عمل کو ذکر فرمایا اور ذریعۂ عمل استماع وانصات ہیں کیونکہ ان کے بعد ہی علم حاصل ہوتا ہے اور بعض اوقات مقصودِ اتباع کو بیان فرمایا اور یہ بتلایا "فاعمل به" اس پر عمل کرو، قران کی اتباع یہ ہے کہ آدمی اس پر عمل کرے۔

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

ثم إن علینا بیانه: ثم إن علینا أن تقرأه

پھر ہمارے ذمہ ہے اس کا بیان کرنا، پھر ہمارے ذمہ ہے کہ تم اس کو پڑھو۔

(۴۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) کتاب الصلاة، باب التشهد فی الصلاة۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ یہاں تفسیر میں تکرار ہوگیا، "إن علینا جمعہ وقرآنہ" کی تفسیر کی تھی "جمعہ لک صدرک وتقرأہ" اور پھر "إنّ علینا بیانہ" کی تفسیر "إن علینا أن تقرأہ" سے کررہے ہیں، تو دونوں جگہ "تقرأہ" "تقرأہ" فرمارہے ہیں جو تکرار ہے۔

اس کے کئی جواب ہیں:۔

❶ پہلا جواب یہ ہے کہ پہلے "تقرأہ" سے مراد "قراءت لنفسہ" ہے اور دوسرے "تقرأہ" سے مراد "قراءت لغیرہ" ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ اپنی زبان کو حرکت نہ دیں، خاموش ہوکر سنتے رہیں، ہم اس کو آپ کے سینے میں جمع کردینگے اور آپ کو پڑھنے پر قادر کردیں گے، آپ خود پڑھیں گے بھی اور "إن علینا بیانہ" سے یہ بتلایا گیا ہے کہ آپ دوسروں کے سامنے بھی اس کو پڑھیں گے یعنی اس کے الفاظ کی تعلیم وتبلیغ کریں گے اور اس کے مطالب کی تفہیم وتعلیم فرمائیں گے۔ (۳۵)

❷ دوسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی جگہ "تقرأہ" سے مراد مطلقاً قدرة علی القراءة ہے اور دوسری جگہ "ان علینا ان تقرأہ" سے یہ بیان کیا گیا کہ آپ بار بار پڑھنے پر قادر ہونگے، یہ نہیں کہ بس ایک بار پڑھ لیا پھر اس کے بعد قدرت سلب ہوگئی، نہیں، بلکہ بار بار آپ کو پڑھنے کی قدرت عطا کی جائے گی۔

❸ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ دراصل یہ تفسیر ہی وہم ہے (۳۶) اس کی اصل تفسیر وہ ہے جو امام بخاریؒ نے کتاب التفسیر میں نقل کی ہے "ثم إن علینا بیانہ: علینا أن نبینہ بلسانک" یعنی آپ کی زبان سے ہم اس کو بیان کرا دیں گے، یعنی اس کے مطالب ومعانی کی تفہیم اور اس کی توضیح کرائیں گے۔

لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ جب تک روایت کے صحیح معنی کیے جاسکتے ہیں اس وقت تک سہو یا وہم کا دعویٰ کرنے کی ضرورت نہیں؛ "إن علینا بیانہ" کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے یہاں "إن علینا أن تقرأہ" نقل کی گئی ہے اور کتاب التفسیر میں "أن نبینہ بلسانک" سے کی گئی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، "أن نبینہ بلسانک" کے معنی یہ ہیں کہ ہم آپ کی زبان کو قادر کردیں گے، آپ کی زبان پر الفاظِ قرآن کو جاری کردیں گے، آپ اس کو اپنی زبان سے ظاہر کریں گے، یہ اظہار علی وجہ القراءة ہوگا، اسی کو یہاں "إن علینا أن تقرأہ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تفسیر در منثور میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں دونوں باتیں منقول ہیں (۳۷) لہذا ایک

---

(۳۵) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۰۹ و ۵۱۰)۔

(۳۶) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۳۷) دیکھیے الدرالمنثور (ج ٦ ص ۲۸۹) تفسیر سورۃ القیامۃ۔

روایت کو وہم قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

ثم إن علینا بیانہ
کی ایک اور تفسیر

پھر بعض علماء نے "ثم إن علینا بیانہ" کی تفسیر "بیانِ مجملات اور توضیحِ مشکلات" سے کی ہے، گویا "إن علینا جمعہ وقرآنہ" میں تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ جل شانہ قرآن کریم کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے میں محفوظ کردیں گے اور پڑھنے پر قدرت دیں گے اور "ثم إن علینا بیانہ" سے یہ بتلایا گیا ہے کہ اس کے مجملات کا بیان اور اس کی مشکلات کی توضیح وتفصیل آپ کو بعد میں عطا کی جائے گی۔ (۳۸)

تأخیر البیان عن وقت الخطاب

اگر یہ معنی ہوں تو اس سے ایک مسئلۂ اختلافیہ کی طرف اشارہ ملتا ہے وہ یہ کہ "تأخیر البیان عن وقت الخطاب" جائز ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت کسی حکم کے ساتھ بندے کو خطاب فرمائیں، اسی وقت اس کی وضاحت ضروری ہے یا اس میں تاخیر ہوسکتی ہے؟

جمہور اہلِ سنت کا مذہب یہ ہے کہ تاخیر ہوسکتی ہے یہی امام شافعیؒ سے منصوص ہے۔

اس آیت سے سب سے پہلے قاضی ابوبکر بن الطیبؒ نے تأخیر البیان عن وقت الخطاب پر استدلال کیا ہے۔ (۳۹)

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے، اس لیے کہ "بیان" الفاظِ مشترکہ میں سے ہے، اس کا اطلاق "بیانِ اجمالی" پر بھی ہوتا ہے، "بیانِ تفصیلی" پر بھی ہوتا ہے اور مطلقاً "اظہار" کے معنی میں بھی آتا ہے، اگر آپ یہاں کوئی خاص معنی مراد لیتے ہیں تو دوسرا یہ کہہ سکتا ہے کہ نہیں! اس کے دوسرے معنی ہیں۔

چنانچہ ابوالحسین بصری کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہاں "بیان" سے مراد "بیانِ تفصیلی" ہو (۴۰) اور مختلف فیہ مسئلہ تاخیرِ بیانِ اجمالی کا ہے، بیانِ اجمالی کو مؤخر کیا جاسکتا ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، اور بیانِ تفصیلی میں کسی کا اختلاف نہیں، سب کہتے ہیں کہ بیانِ تفصیلی کی تاخیر خطاب کے وقت سے جائز

---

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۳۰) وإرشاد الساری (ج۱ ص ۷۰)۔

(۳۹) فتح الباری (ج۸ ص ۶۸۳) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ القیامۃ، باب: فإذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔

(۴۰) حوالۂ بالا۔

نہیں۔

علامہ آمدیؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے یہاں "بیان" سے مراد "اظہار" ہو، کہا جاتا ہے "بَانَ الکوکبُ: إذا ظهر" تو یہاں مراد اظہار ہے، اس سے وہ بیان مراد نہیں جس میں اختلاف ہورہا ہے، اس لیے کہ سارا قرآن مجمل نہیں ہے تاکہ وہ محتاجِ بیان ہو حالانکہ یہاں پورے قرآن کا بیان ذکر کیا جارہا ہے کیونکہ یہاں "بیان" کی اضافت قرآن کی طرف ہورہی ہے۔ (۴۱)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ مسئلہ پر استدلال صحیح ہے بایں طور کہ ہم "بیان" کے لفظ سے اس کے سارے معنی مراد لے لیں گے، جیسے اس میں بیانِ تفصیلی داخل ہے اور اظہار داخل ہے ایسے ہی بیانِ اجمالی بھی داخل ہوگا۔ (۴۲)

لیکن یہ استدلال انہی لوگوں کے مسلک پر صحیح ہوسکتا ہے جو عمومِ مشترک کے قائل ہیں، جیسے شافعیہ، اور جو عمومِ مشترک کے قائل نہیں ہیں، جیسے احناف، ان کے مسلک پر یہ استدلال صحیح نہ ہوگا الّا یہ کہ عمومِ مجاز اختیار کیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما قرأه

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے بعد معمول ہوگیا تھا کہ جب حضرت جبرئیل آتے اور قرآن پڑھتے تو آپ خاموش رہتے اور سنتے رہتے اور جب وہ چلے جاتے تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک پڑھا کرتے تھے، بعینہ اسی طرح جس طرح حضرت جبرئیل پڑھ کے گئے تھے۔

حضرت علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے فرمایا کہ "یہ بھی ایک معجزہ ہوا کہ ساری وحی سنتے رہے، اُس وقت زبان سے ایک لفظ بھی نہ دہرایا، لیکن فرشتہ کے جانے کے بعد پوری وحی لفظ بلفظ کامل ترتیب کے ساتھ بدون ایک زیر زبر کی تبدیلی کے فرفر سنادی اور سمجھادی۔" (۴۳)

جبریل

انبیائے کرام کے پاس وحی لے کر آنے والے اور مختلف قوموں پر عذاب نازل کرنے والے فرشتہ کا

---

(۴۱) حوالۂ بالا۔

(۴۲) فتح الباری (ج۸ص۶۸۳)۔

(۴۳) فضل الباری (ج۱ص۱۹۰)۔

نام جبریل ہے اس کے معنی سریانی زبان میں "عبداللہ" کے ہیں، "جبر" کے معنی "عبد" کے ہیں اور "ایل" اللہ تعالی کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ (۴۴)

عبد بن حمیدؒ نے اپنی تفسیر میں حضرت عکرمہؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت جبریل کا نام "عبداللہ" اور حضرت میکائیل کا نام "عبیداللہ" ہے۔ (۴۵)

علامہ سہیلیؒ فرماتے ہیں "جبریل" سریانی لفظ ہے اور اس کے معنی "عبدالرحمن" یا "عبدالعزیز" کے ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے یہ معنی موقوفاً ومرفوعاً دونوں طرح منقول ہیں البتہ موقوف اصح ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان اسماء میں اضافت اضافت مقلوبی ہے، گویا "ایل" کے معنی "عبد" کے ہیں اور اول جزء اللہ تعالی کے ناموں میں سے کوئی نام ہے، عجمیوں کے نزدیک "جبر" کے معنی "اصلاح مافسد" کے ہیں، اس حیثیت سے حضرت جبریل علیہ السلام کے نام میں عربیت کے ساتھ مناسبت بھی ہوگئی کیونکہ عربی میں بھی "جبر" "إصلاح ما وهیٰ" کو کہتے ہیں، حضرت جبریل علیہ السلام موکل بالوحی تھے اور وحی کے اندر "إصلاح ما وهیٰ من الدین" ہے۔ (۴۶)

یہ نام ارضِ عرب میں معروف نہیں تھا، یہی وجہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے جب عداس نامی نصرانی سے حضرت جبریل کے بارے میں پوچھا تو اس نے کہا تھا "قدوس قدوس ماشأن جبریل یذکر بهذه الأرض التی أهلها أهل الأوثان" (۴۷)

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کتاب کے مطالعہ کے دوران دیکھا ہے کہ حضرت جبریل کا نام عبدالجلیل ہے اور کنیت ابوالفتوح، حضرت میکائیل کا نام عبدالرزاق ہے اور ان کی کنیت ہے ابوالغنائم، حضرت اسرافیل کا نام عبدالخالق ہے اور ان کی کنیت ہے ابوالمنافخ اور حضرت عزرائیل کا نام عبدالجبار ہے اور ان کی کنیت ابویحیی ہے۔ (۴۸)

پھر جبریل میں پندرہ سے زیادہ لغات منقول ہیں۔ (۴۹)

ترجمة الباب سے مناسبت

روایتِ باب کی ترجمة الباب سے مناسبت ظاہرِ عنوان کے ساتھ ظاہر ہے کیونکہ اس میں حضرت ابن

(۴۴) عمدة القاری (ج۱ ص۷۱)۔ (۴۵) حوالۂ بالا۔

(۴۶) الروض الأنف (ج۱ ص۱۵۵، ۱۵۶)۔

(۴۷) دلائل النبوة للبیهقی (ج۲ ص۱۴۳) باب مبتدأ البعث والتنزیل....

(۴۸) عمدة القاری (ج۱ ص۷۲)۔

(۴۹) راجع تاج العروس للزبیدی (ج۳ ص۸۴) مادة ج ب ر۔

عباسؓ نے تحریکِ شفتین کا واقعہ ذکر کیا ہے اور یہ بالکل ابتدائے نزولِ وحی کا واقعہ ہے، اس لیے کہ یہ بعید ہے کہ اللہ جل شانہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مدّت مدید تک حضرت جبرئیل کے ساتھ پڑھنے کی مشقت برداشت کرتے ہوئے دیکھیں اور اپنی طرف سے حفاظت کی اور یاد کرانیکی ذمہ داری نہ لیں، چنانچہ شروع ہی میں اللہ تعالی نے حفظ و قراءت اور بیان کی ذمہ داری لے لی۔ اس طرح یہ روایت بدء الوحی کے ساتھ منطبق ہوجاتی ہے۔

اور اگر حضرت شیخ الہندؒ کے قول کے مطابق مقصودِ ترجمہ عظمتِ وحی کو قرار دیں تو بھی مناسب ہے وہ اس طرح کہ اللہ تبارک وتعالی کا یہ ذمہ لینا کہ آپ کے دل میں ہم وحی کو محفوظ کریں گے، آپ کی زبان سے ہم اس کی تلاوت کروائیں گے، اور آپ سے اس کے معانی بھی ہم بیان کرائیں گے، یہ تمام باتیں عظمتِ وحی پر دال ہیں۔

پھر یہ حکم کہ جب وحی نازل ہوا کرے تو آپ استماع وانصات اختیار کریں یہ بھی عظمتِ وحی پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیثِ باب سے مستنبط چند فوائد

حدیث باب سے بہت سے فوائد مستنبط کیے گئے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:۔

① استاذ کے لیے مستحب یہ ہے کہ اگر کسی بات کی تشریح میں فعل سے زیادہ وضاحت ہوتی ہو تو فعل سے طالب علم کے سامنے اس کی وضاحت کرے۔

② دوسرا فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ قرآن کریم کا حفظ کرلینا بغیر اعانتِ خداوندی کے کسی کے بس میں نہیں۔

③ اسی حدیث سے تأخیر البیان عن وقت الخطاب کا جواز بھی سمجھ میں آیا کماھو مذھب جمھور أھل السنة والجماعة وقدمرّ تفصیله۔ (۵۰) واللہ اعلم۔

بحث ربطِ آیات

یہاں ایک مسئلہ ذکر کیا جاتا ہے، اگرچہ یہ مسئلہ یہاں کا نہیں ہے بلکہ کتاب التفسیر کا ہے، لیکن

(۵۰) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۳)۔

چونکہ اساتذہ اس کو یہاں ذکر کرتے ہیں، اس لیے ہم بھی یہیں ذکر کرتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ ان آیات کا ماقبل اور مابعد سے کوئی ربط نہیں، کیونکہ ماقبل میں قیامت کا تذکرہ ہے "لَآ اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ.... بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ وَّلَوْ اَلْقٰى مَعَاذِيْرَهٗ" اور بعد میں بھی قیامت ہی کا ذکر ہے "كَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُوْنَ الْاٰخِرَةَ...." اور درمیان میں یہ آیات ہیں جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تحریکِ لسان سے منع فرمایا گیا ہے۔

اس اشکال کی وجہ سے روافض نے تو یہ کہہ دیا کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کریم بجنسہ محفوظ نہیں ہے اس کا کچھ حصہ ضائع ہوگیا، یہ روافض کے دعاویِ باطلہ میں سے ہے، وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کے چالیس پارے تھے، عثمان نے تیس پارے جمع کیے اور دس پارے جن میں اہلِ بیت کے فضائل، "ائمہ" کی تصریح اور اہلِ بیت نبوی کی امامت کے استحقاق کا تذکرہ تھا وہ سب انھوں نے حذف کردیا۔

لیکن روافض کی یہ بات صراحۃً قرآن کی اور اللہ کے وعدے کی تکذیب ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ" ہم نے قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں، جب خدائے برتر نے جس کی قدرتِ قاہرہ اور جس کا ارادۂ باھرہ ساری مخلوقات کو اپنے احاطے اور دائرے میں لیے ہوئے ہے، یہ وعدہ کیا ہے کہ ہم اس کتاب کی حفاظت کریں گے، تو اس کے دس پارے تو کیا ضائع ہونگے اس کا ایک نقطہ یا شوشہ بھی ضائع نہیں ہوسکتا۔

جہاں تک مناسبت اور ربط کا تعلق ہے سو اس کے بہت سارے جوابات دیے گئے ہیں۔

پہلا جواب

سب سے پہلا اور بنیادی جواب یہ ہے کہ مناسبت انسانوں کے کلام میں ڈھونڈنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے کہ ان کا دائرۂ عقل ونقل محدود اور ان کے مقاصد محدود ہوتے ہیں لہذا ان حدود کے اندر رہ کر ہی کچھ کہہ سکتے ہیں، کچھ لکھ سکتے ہیں اور کچھ کرسکتے ہیں، وہاں تو مناسبت تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ جبکہ حق تعالی شانہ کا علم سارے موجودات ومعدومات کو محیط ہے، وہاں اس مناسبت کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ وہاں تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس حکیمِ مطلق نے اپنی حکمت سے جو موقعہ کے مناسب تھا وہ بیان فرمایا۔

اس کے کلام میں ربط تلاش کرنا یہ انسان کی حیثیت سے اوپر کی بات ہے، اس کا یہ مقام نہیں، وہ اپنے علم وعقل کے اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ اللہ تبارک وتعالی کے کلام میں ربط تلاش کرے، جس طرح محسوساتِ کونیہ میں عالم کے اندر بے شمار چیزیں موجود ہیں ان میں آپ ربط نہیں بتاسکتے اور نہ ان کے

درمیان آپ ربط کو سمجھ سکتے ہیں مثلاً یہ کہ یہاں کراچی واقع ہے اور اتنے میل دور حیدر آباد واقع ہے اور اتنی مسافت پر لاہور ہے، کوئی بتا سکتا ہے کہ فاصلوں کی یہ مقدار کیوں ہے؟ اسی طرح ایک عالم اس زمانے میں موجود ہے اور فلاں عالم آج سے کوئی چار سو سال پہلے گذرے تھے، کیا کوئی بتاسکتا ہے کہ ان کے لیے چار سو سال پہلے کی مدت کیوں تجویز ہوئی اور ان کے لیے یہ زمانہ کیوں طے ہوا؟ علی هذا القیاس ساری چیزیں جو محسوسات کی قبیل سے ہیں اور اس عالم کے اندر موجود ہیں ان کے درمیان ربط کا سمجھنا انسان کے بس کی بات نہیں، تو اسی طرح اللہ کے کلام میں ربط کا سمجھنا انسان کے بس میں کیسے ہوسکتا ہے؟ لہذا یہاں ربط کا تلاش کرنا ہی فضول ہے۔

دوسرا جواب

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ معترضہ کی طرح ہے اور از قبیل تنبیہ مدرس ہے، جیسے مدرس کوئی سبق پڑھاتا ہے، طالب علم کی بے توجہی دیکھتا ہے تو اسے درمیان میں ٹوکنے اور تنبیہ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ تنبیہ کردیتا ہے، ماقبل میں بھی سبق ہوتا ہے اور مابعد میں بھی وہی سبق ہوتا ہے، درمیان میں تنبیہ کا جملہ آجاتا ہے، اب اگر کوئی درس کو ضبط کرتے ہوئے اس درمیان والے جملہ کو بھی لکھ دے تو جس کو سبب معلوم ہے وہ تو اس کو خلافِ واقعہ یا غیر مربوط نہیں سمجھے گا، لیکن جس کو سبب کا علم نہیں وہ غیر مربوط سمجھے گا۔

یہاں بھی یہی صورت پیش آئی ہے کہ جب قرآن پاک میں سورۃ القیامہ کی ابتدائی آیات نازل ہونے لگیں تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یاد کرنے کی نیت سے پڑھنے لگے، اسی وقت فوراً تنبیہ کی گئی: "لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ وقرآنہ، فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ ثم ان علینا بیانہ" یعنی آپ یاد کرنے کی نیت سے قرآن پاک کو جلدی جلدی یاد نہ کریں، جو اس وقت کا وظیفہ ہے یعنی استماع اور انصات، اس کو اختیار کریں اور آئندہ کا جو وظیفہ ہے یعنی قراءت، ہم اس کی ذمہ داری لیتے ہیں، ہم اس کو پڑھا دیں گے۔ (۱)

تیسرا جواب

علامہ زمخشری کہتے ہیں کہ ماقبل میں قیامت کا ذکر تھا، اس کی فکر اور اہتمام کی ترغیب تھی، گویا کہ ضمناً "عاجلہ" کی مذمت تھی اور مابعد میں "عاجلہ" کی مذمت صراحۃً آرہی ہے "كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ"

---

۱ دیکھیے تفسیر کبیر امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ ج ۳۰ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)۔

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھنے میں اور ضبط کرنے میں عجلت فرما رہے تھے اس لیے :" "لَاتحرک بہٖ لسانک....الخ" کہہ کر آپ کو عجلت سے روکا جارہا ہے، اس طرح "لَاتُحَرِّکْ بِہٖ لِسَانَکَ....الخ" کا ماقبل اور مابعد دونوں سے ربط ہوجاتا ہے۔ (۲)

چوتھا جواب

امام قفال رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ "لَاتُحَرِّکْ بِہٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِہٖ" سے خطاب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں بلکہ "يُنَبَّؤُ الْاِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ" میں جو "الْاِنسَان" ہے اس سے خطاب ہے، یعنی اس کے اگلے پچھلے اعمال پر اس کو باخبر کیا جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ نامۂ اعمال اس کو دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا "اِقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا" (۳) اپنے حساب کتاب کے لیے آج تم خود کافی ہو، یہ اپنا اعمال نامہ پڑھ لو، جب وہ اپنا نامۂ اعمال پڑھنا شروع کرے گا تو اس کی زبان شدتِ خوف سے لڑکھڑا جائے گی اور جلدی جلدی پڑھنے لگے گا تو اس وقت حق تعالی فرمائیں گے :" لاتحرک بہٖ لسانک لتعجل بہٖ" اپنی زبان کو جلدی جلدی حرکت دے کر نامۂ اعمال کو ختم نہ کر "اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْآنَهٗ" ہم نے تیرے اعمال کو جمع کیا اور اس نامۂ اعمال میں لکھا، اب یہ ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کو پڑھیں گے یعنی ہر ہر چیز کو تیرے سامنے پیش کریں گے : "فَاِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهٗ" جب ہم اس نامۂ اعمال کو تفصیل کے ساتھ پڑھیں تو تو ہر بات کا جو کچھ تونے کیا، اقرار اور تسلیم کر "ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ" پھر ہمارے ذمے ہے کہ ہم اس کی عقوبت اور سزا بیان کریں۔

امام قفالؒ نے جو مناسبت بیان کی ہے اس صورت میں "لَاتُحَرِّکْ بِہٖ لِسَانَکَ...." والی آیات ماقبل اور مابعد والی آیات سے بالکل مربوط ہوجاتی ہیں لیکن حضرت ابن عباسؓ کی بیان کردہ شانِ نزول سے اس کو کوئی مناسبت نہیں۔ (۴)

پانچواں جواب

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آیات کا ماقبل سے ربط ہے وہ اس طرح کہ قرآن کریم کی عادت ہے کہ جہاں وہ نامۂ اعمال یا کتابِ اعمال کا ذکر کرتا ہے وہاں نامۂ احکام یا کتابِ احکام کو بھی ذکر کرتا ہے، چنانچہ

---

(۲) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (ج ۴ ص ۶۶۲)۔

(۳) سورۃ الإسراء/۱۴۔

(۴) دیکھیے تفسیرِ کبیر (ج ۳۰ ص ۲۲۳ و ۲۲۴)۔

دیکھیے سورۂ اسراء میں ہے "فَمَنْ اُوْتِیَ کِتٰبَهٗ بِیَمِیْنِهٖ فَاُولٰٓئِکَ یَقْرَءُوْنَ کِتٰبَهُمْ...." (۵) یہ کتاب اعمال کا ذکر ہے، اس سے ذرا آگے ہے "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ" (۶) اس میں قرآن کریم یعنی کتابِ احکام کا ذکر ہے۔

اسی طرح قرآن کریم میں ہے "وَوُضِعَ الْکِتٰبُ فَتَرَی الْمُجْرِمِیْنَ مُشْفِقِیْنَ مِمَّا فِیْهِ" (۷) یہ بھی کتابِ اعمال ہے اس کے بعد ذکر ہے کتابِ احکام کا "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِیْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لِلنَّاسِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ" (۸)

اسی طرح ایک اور جگہ قیامت اور اس کی ہولناکیوں کا ذکر ہے "یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّوْرِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِیْنَ یَوْمَئِذٍ زُرْقًا...." (۹) اور اس کے بعد قرآن کریم کا تذکرہ ہے "وَکَذٰلِکَ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا وَّصَرَّفْنَا فِیْهِ مِنَ الْوَعِیْدِ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ اَوْ یُحْدِثُ لَهُمْ ذِکْرًا، فَتَعٰلَی اللّٰهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یُّقْضٰٓی اِلَیْکَ وَحْیُهٗ...." (۱۰)

چنانچہ یہاں بھی پہلے "یُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ یَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ" آیا ہے کہ انسان کو اس کے اگلے پچھلے اعمال سے خبردار کیا جائے گا، ظاہر ہے یہ خبردار کرنا اعمال نامے کے ذریعہ ہوگا، گویا پہلے کتابِ اعمال کا ذکر ہوا اس کے بعد "لَا تُحَرِّکْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ.... الخ" میں قرآن کریم یعنی کتابِ احکام کا ذکر کردیا۔ (۱۱)

چھٹا جواب

امام العصر حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات قرآن کریم کی دو مرادیں ہوتی ہیں ایک مراد تو مفہوم ہوتی ہے نظمِ قرآن اور سیاقِ کلام سے، یہ مرادِ اولی ہے، اور ایک مراد خارج سے یعنی شانِ نزول سے سمجھ میں آتی ہے، یہ مرادِ ثانوی ہے، مثلاً لفظ "خمر" ہے اس کے ایک معنی تو وہ ہیں جو حنفیہ بیان کرتے ہیں "النّیّ من ماء العنب إذا اشتدّ وغلیٰ وقذف بالزبد" (۱۲) دوسرے معنی ہیں "الخمر ماخامر

(۵) سورۃ الإسراء/۷۱۔

(۶) سورۃ الإسراء/۸۹۔

(۷) سورۃ الکہف/۴۹۔

(۸) سورۃ الکہف/۵۴۔

(۹) سورۃ طٰہٰ/۱۰۲۔

(۱۰) سورۃ طٰہٰ/۱۱۳ و ۱۱۴۔

(۱۱) فتح الباری (ج۸ ص ۶۸۰) کتاب التفسیر، سورۃ القیامۃ، باب لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ۔

(۱۲) دیکھیے المغرب (ج۱ ص ۲۷۱) مادۃ خمر۔

العقل" (۱۳) تلویح کے کسی محشّی نے لکھا ہے کہ پہلے معنیٰ خمر کی مرادِ اولی ہے اور دوسرے معنی مرادِ ثانوی ہے۔

اسی طرح نظمِ قرآن میں اگر یہ صورت پیش آجائے کہ سیاقِ عبارت سے اس کا ایک مفہوم سمجھ میں آتا ہے اور شانِ نزول سے دوسرا مفہوم، تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟

حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں نظمِ قرآن سے جو معنی مفہوم ہورہے ہوں اسے مرادِ اولی قرار دیا جائے۔

جیسا کہ قرآن کریم میں ہے "الطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمۡسَاکٌۢ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ تَسۡرِیۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ" (۱۴) اس "تسریح باحسان" کی تفسیر مصنفِ عبدالرزاق میں ابورزین سے مرسلاً طلاق ثالث کے ساتھ نقل کی گئی ہے "جاء رجل فقال: یارسول الله، أسمع الله یقول: "الطلاق مرتان" فأین الثالثة؟ قال: التسریح باحسان۔" (۱۵)

شافعیہ کہتے ہیں کہ آگے "فَاِنۡ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ..... الخ" والی آیت کا تعلق "الطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" ہی کے ساتھ ہے کیونکہ اس کو اگر مستقل طلاق قرار دیں تو طلاقیں چار ہوجائیں گی۔

لیکن حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ "تَسۡرِیۡحٌۢ باحسان" سے مراد ترکِ رجعت ہے اور آگے "فَاِنۡ طَلَّقَهَا..." سے مستقل طلاق ہی مراد ہے جو ترکِ رجعت کی ایک صورت ہے اگر "تسریح باحسان" کو اپنے ظاہر یعنی ترکِ رجعت پر رکھا جائے اور "فَاِنۡ طَلَّقَهَا" کو ترکِ رجعت کا بیان قرار دیا جائے تو تکرار لازم نہیں آتا (۱۶)۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ "تَسۡرِیۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ" کی ایک مرادِ اولی ہے اور وہ، وہ ہے جو حنفیہ نے سمجھی ہے یعنی ترکِ رجعت، اور دوسری اس کی مرادِ ثانوی ہے، اور وہ ہے طلاق، جو شانِ نزول سے سمجھ میں آتی ہے۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھیے کہ آیاتِ مبحوث عنہا میں بھی ایک مرادِ اولی ہے اور ایک مرادِ ثانوی۔

مرادِ اولی یہ ہے کہ جب اللہ تعالی نے قیامت اور اس کے احوال کا ذکر کیا تو مشرکین تعنتاً اس کے بارے میں پوچھنے لگے۔ کبھی کہتے "اَیَّانَ یَوۡمُ الدِّیۡنِ" (۱۷) کبھی کہتے "اَیَّانَ مُرۡسٰهَا" (۱۸) اور کبھی پوچھتے:

---

(۱۳) حوالۂ بالا۔ نیز دیکھیے مختار الصحاح (ص ۱۸۹)۔

(۱۴) سورۃ البقرۃ/۲۲۹۔

(۱۵) مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۳۸) کتاب الطلاق، باب "الطلاق مرّتان"۔

(۱۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۱۷) سورۃ الذاریات/۱۲۔

(۱۸) سورۃ النازعات/۴۲۔

"اَیَّانَ یَوۡمُ الۡقِیٰمَۃِ" چنانچہ اس مقام پر ہے "بَلۡ یُرِیۡدُ الۡاِنۡسَانُ لِیَفۡجُرَ اَمَامَہٗ یَسۡئَلُ اَیَّانَ یَوۡمُ الۡقِیٰمَۃِ" (۱۹) اللہ تعالی اس کے بارے میں اولِ امر ہی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرما رہے ہیں "لاتحرک بہ لسانک لِتَعۡجَلَ بہ" یوم قیامت کی تعیین کے سلسلہ میں آپ بالکل لب کشائی نہ کریں "اِن علینا جمعہ، وقرآنہ" حسبِ وعدہ روزِ محشر میں ہم ہی عالم کے تمام منتشر اجزاء کو جمع کرینگے اور قرآن کریم کے ذریعہ احوال واہوالِ محشر کو حسبِ ضرورت و مصلحت ہم خود بیان کرنے والے ہیں "فَاِذَا قرأناہ فاتبِعۡ قُرآنہٗ" جب ہم قرآن کی قیامت سے متعلقہ آیات پڑھیں تو ان کے مقتضیٰ پر عمل کریں اور دوسروں کو بھی اس کی تیاری کی تاکید کریں "ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَا بَیَانَہٗ" پھر حسبِ وعدہ ہمارے ذمہ ہے نفخ صور وغیرہ کے ذریعہ اس کا اظہار۔

تو یہ مدلولِ اولی ہے جو سیاق وسباق سے متعین ہوتا ہے اس کے ساتھ اس کی ماقبل اور مابعد کے ساتھ مطابقت ہوگئی، اور مدلول ثانوی اگرچہ دوسرے درجہ میں ملحوظ ہے لیکن ربط بین الآیات کے لیے اس کا لحاظ ضروری نہیں۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

ساتواں جواب

حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ ایک بڑے عالم اور مفسّر گذرے ہیں، دارالعلوم دیوبند میں حضرت شیخ الاسلامؒ جس زمانے میں جیل میں تھے وہ بخاری شریف پڑھانے کے لیے تشریف لائے تھے، حضرت نانوتویؒ کے شاگردِ رشید مولانا احمد حسن صاحب امروہویؒ کے یہ شاگرد تھے، اصل رہنے والے یہ گجرات کے تھے لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مستقل قیام امروہہ میں اختیار کرلیا تھا اس لیے "امروہوی" کہلاتے تھے۔

وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں ماقبل میں تھا "یُنَبَّؤُا الۡاِنۡسَانُ یَوۡمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ" قیامت میں یہ پوچھ ہوگی کہ جو چیز مؤخر کرنے کی تھی اس کو تم نے مقدم کیوں کیا؟ اور جو چیز مقدم کرنے کی تھی اس کو مؤخر کیوں کیا؟

مثلاً یہ کہ کاروبار مؤخر کرنے کی چیز تھی اور نماز مقدم کرنے کی۔ تم نے کاروبار کو تو مقدم کردیا اور نماز کو مؤخر کردیا، اسی طرح سفرِ حج مقدم تھا اور دوسرے دنیوی اسفار مؤخر، لیکن تم نے دوسرے اسفار کو مقدم کردیا اور حج کے سفر کو مؤخر کردیا۔

یہاں بھی یہی تقدیم وتاخیر پائی جارہی تھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہورہی تھی،

---

(۱۹) سورۃ القیامۃ/۵،۶۔

(۲۰) فیض الباری (ج ۱ ص ۳۵ و ۳۶)۔

یہاں مقدم کرنے کی چیز یہ تھی کہ آپ سنیں اور خاموش رہیں۔ اور اس کا پڑھنا، تحریکِ لسان و شفتین مؤخر کرنے کی چیزیں تھیں، آپ نے جس کو مؤخر کرنا تھا اُسے مقدم کردیا اور جسے مقدم کرنا تھا اُسے مؤخر کردیا اس لیے فرمایا گیا "لَاتُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ...." یعنی یہ آپ کا پڑھنا مقدم کرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ مؤخر کرنے کی چیز ہے، جب ہم پڑھیں تو آپ خاموشی سے اسے سنیں۔ اس طرح ان آیات کا ربط "يُنَبَّؤُا الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ" سے بالکل ظاہر ہوجاتا ہے۔ (۲۱)

آٹھواں جواب

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ "ربطِ آیات کے لیے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ ایک آیت کا مضمون دوسری کے مضمون سے مناسبت رکھتا ہو، سببِ نزول سے مناسبت رکھنا ضروری نہیں"۔ (۲۲)

دیکھیے قرآن کریم میں ہے "وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (۲۳) اس کے فوراً بعد ہے "أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ، أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ" (۲۴)

مؤخر الذکر آیت کی شانِ نزول جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ بعض مسلمانوں پر حیا کا اس قدر حد سے زیادہ غلبہ ہوا کہ استنجا یا جماع وغیرہ ضروریاتِ بشری کے وقت کسی حصۂ بدن کو برہنہ کرنے سے شرماتے تھے کہ آسمان والا ہمیں دیکھتا ہے، برہنہ ہونا پڑتا تو غلبۂ حیاء سے جھکے جاتے اور شرمگاہ کو چھپانے کے لیے سینہ کو دہرا کیے لیتے تھے۔ (۲۵)

چونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلہ میں ایسا غلو اور تعمق آئندہ امت کو ضیق میں مبتلا کرسکتا تھا اس لیے قرآن نے "أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ.... الخ" سے اُن کی اصلاح فرمادی، یعنی اگر بوقت ضرورت بدن کھولنے میں خدا سے حیا آتی ہے اس لیے جھکے جاتے ہو تو غور کرو کہ کپڑے پہننے کی حالت میں تمھارا ظاہر وباطن کیا خدا کے سامنے نہیں ہے؟ جب انسان اس سے کسی وقت نہیں چھپ سکتا پھر ضروریاتِ

---

(۲۱) دیکھیے ایضاح البخاری (ج۱ ص۹۸)۔

(۲۲) تفسیرِ عثمانی (ص۲۹۳) بذیلِ آیت ألا إنهم يثنون صدورهم....(سورۃ ہود آیت۵)۔

(۲۳) سورۃ ہود/۴۔

(۲۴) سورۃ ہود/۵۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ ہود، باب: ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه، رقم (۴۶۸۱) و (۴۶۸۲)۔

بشریہ کے متعلق اس قدر غلو سے کام لینا ٹھیک نہیں۔ (۲۶)

ایک شبہہ کا ازالہ

یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ جب اللہ تعالی ظاہر اور پوشیدہ سب کو جانتا ہے، اسی لیے قضائے حاجت کے وقت اپنے اوپر چادر ڈال کر سینے کو جھکا کر پردے کے تکلّف سے منع کیا گیا ہے تو عام حالات میں اور تنہائی وخلوت کے اوقات میں بھی پردہ نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ اللہ تعالی سے تو کوئی چیز چھپانے کے باوجود پوشیدہ نہیں ہے۔

یہ کہنا غلط ہوگا، کیونکہ اس وقت حکم یہی ہے کہ ستر کیا جائے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "إن الله عز وجل حَيِيٌّ ستیر یحب الحیاء والستر" (۲۷) لہذا جہاں مجبوری نہ ہو وہاں پردہ ہی ہونا چاہیے اور جہاں مجبوری ہے اور کشفِ عورت کی ضرورت ہے وہاں اس تکلّف سے منع کیا گیا ہے۔

بہرحال جو شانِ نزول حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ اپنی جگہ درست ہے لیکن اس شانِ نزول کے اعتبار سے آیات "أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ..." کا ربط ماقبل کی آیات "وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ.... الخ" سے بالکل نہیں ہے لیکن دونوں کے مضامین کے اعتبار سے یہ آیات مربوط ہیں۔

اور وہ اس طرح کہ یہاں یہ بتایا جارہا ہے کہ اگر تم نے پیغمبر کی اطاعت نہ کی، بغاوت اور سرکشی کو اپنا شعار بنائے رکھا تو قیامت میں تمھیں سزا دی جائے گی، جیسا کہ "وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ" سے ظاہر ہے، اب کسی مجرم کو سزا دینے کے لیے تین باتوں کی ضرورت ہوتی ہے:۔

ایک تو یہ کہ مجرم گرفت میں ہو، قابو سے باہر نہ ہو، ظاہر ہے کہ کسی بھی حکومت کا کوئی مجرم اس حکومت کی حدود سے باہر نکل جائے تو حکومت اس کو سزا دینے پر قادر نہیں ہوتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ حاکم کو مجرم کو سزا دینے پر قدرت حاصل ہو وہ کمزور نہ ہو، ورنہ اگر حاکم مجرم کے سامنے کمزور ہے تو وہ اسے کیا سزا دے گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ حاکم کو مجرم کے جرم کا علم ہو، اگر کوئی آدمی جرم کرتا ہے اور حاکم کو جرم کا علم ہی نہیں ہوتا تو پھر وہ کاہے کی سزا دے گا؟!

اب قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے "وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ" سرکشی وبغاوت پر قیامت کے عذاب سے ڈرایا جارہا ہے "إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ" مجرم بچ کر کہیں نہیں جاسکتا، اللہ کے سامنے اس

---

(۲۶) دیکھیے تفسیرِ عثمانی (ص ۲۹۳) تفسیر سورۃ ہود۔ (۲۷) دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۷۰) کتاب الغسل، باب الاستتار عند الغسل۔

کی پیشی ضروری ہے یہ پہلی بات ہوئی کہ مجرم گرفت سے آزاد نہیں رہ سکتا، اللہ کے سامنے وہ ضرور پیش ہوگا۔

دوسری بات کہ حاکم مجرم سے طاقت ور ہو، وہ مجرم سے کمزور نہ ہو، اس کے لیے فرمایا "وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" اللہ ہر چیز پر قادر ہے، مجرم خواہ کیسا ہی ہو، وہ اس کو سزا دینے پر قدرت رکھتا ہے، اس کے سامنے کوئی طاقت ور نہیں۔

اب تیسری چیز رہ جاتی ہے کہ حاکم کو جرم کا علم بھی ہو، سو اس کی طرف "اَلَا اِنَّهُمْ يَثْنُوْنَ صُدُوْرَهُمْ لِيَسْتَخْفُوْا مِنْهُ، اَلَا حِيْنَ يَسْتَغْشُوْنَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّوْنَ وَمَا يُعْلِنُوْنَ اِنَّهٗ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ" سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی سے کسی کا کوئی حال پوشیدہ نہیں ہے، لہذا کسی مجرم کا جرم بھی اللہ تعالی سے پوشیدہ نہیں۔

تو شانِ نزول کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس کے اجزاء کے ساتھ ماقبل کی آیات کا ربط نہیں ہے، لیکن اس کے مضمون اور ماحصل کے ساتھ ربط ہے اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مجرم اپنے جرم کو اللہ سے چھپا نہیں سکتا، اللہ سبحانہ وتعالی تو علیم بذات الصدور ہے، اس سے تو کپڑوں کے نیچے کی کوئی چیز بھی پوشیدہ نہیں ہوتی، لہذا کسی کا جرم اللہ سے کیسے پوشیدہ رہ سکتا ہے۔

سورۂ قیامہ میں مولانا نے ربطِ آیات کے سلسلہ میں جو تقریر فرمائی ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ:۔

یہاں "لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ" سے پہلے آیات میں تین "جمع" کا ذکر کیا گیا ہے:۔

ایک جمعِ عظام وبنان "اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ، بَلٰى قٰدِرِيْنَ عَلٰى اَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهٗ"۔

دوسری جمع "جمعِ شمس وقمر" "وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ" یعنی شمس وقمر کو جمع کر کے بے نور کردیا جائے گا۔

اور تیسری جمع انسان کے اعمال کی جمع ہے "يُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ"۔

آگے "لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ" میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق تو واقعہ وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ آپ یاد کرنے اور حفظ کرلینے کی نیت سے تحریکِ لسان و شفتین فرماتے تھے اس سے آپ کو منع فرما دیا گیا۔

اس شانِ نزول کے واقعہ کا ماحصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باوجودیکہ امی ہیں، قراءت وکتابت نہیں جانتے، آپ کے اوپر قرآن نازل ہوتا ہے، بعض دفعہ کئی کئی رکوع بیک وقت نازل ہوتے ہیں آپ کو جبریل امین کے ساتھ پڑھنے سے منع بھی کردیا گیا، لیکن اللہ سبحانہ وتعالی جبریل امین کے چلے جانے کے بعد ان آیات کو آپ کے سینے میں جمع کردیتے ہیں، نہ صرف یہ کہ آیات کو جمع

کردیتے ہیں بلکہ آپ سے ان کی تلاوت بھی کراتے ہیں اور اس میں ایک زیر زبر کا فرق نہیں ہوتا اور نہ صرف یہ کہ آپ کے سینے میں جمع کرتے ہیں اور آپ کی زبان سے ان کی تلاوت کراتے ہیں بلکہ ان کے حقائق ومضامین کو آپ کی زبان سے بیان کراتے ہیں۔ گویا بتایا یہ جارہا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی جب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں اپنی وحی کو اس طور سے جمع کرسکتے ہیں حالانکہ وہ نہ قراءت جانتے ہیں اور نہ کتابت، لیکن اللہ تبارک وتعالی کی قدرت کے سامنے یہ جمعِ آیات فی قلب محمد النبی الأمیّ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی مشکل کام نہیں، قدرت کا کرشمہ یہ ہے کہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں ان آیات کو جمع فرما دیتے ہیں تو اسی طرح جمع عظام وبنان، جمعِ شمس وقمر اور پھر جمعِ اعمال فی کتاب الأعمال، اللہ تعالی کے لیے کوئی مشکل اور دشوار نہیں۔ (۲۸) اس طرح ماقبل کے ساتھ ربط ہوجائے گا۔

نواں جواب

ایک مناسبت بعض علماء نے یہاں یہ بیان فرمائی ہے کہ اللہ تعالی نے پہلے نفس انسانی کا تذکرہ کیا اور فرمایا "وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ" جب اس کے متعلق بیان ہوچکا تو پھر اشرف النفوس واکمل النفوس نفسِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ فرمایا اور یہ ارشاد ہوا کہ آپ کا نفس سب سے اشرف واکمل ہے، لہذا آپ کو سب سے اکمل اور افضل صورت اختیار کرنی چاہیے، جبریل کے پڑھنے کے وقت ہمہ تن گوش ہونا چاہیے، اس لیے کہ وہ ہمارا کلام پڑھتے ہیں، لہذا دل کے حضور کے ساتھ پوری طرح اس کے سننے میں مشغول ہوجائیے اور جب وہ فارغ ہوجائیں تو پھر ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کو آپ سے پڑھوا دیں۔ (۲۹)

دسواں جواب

ایک مناسبت حضرت حکیم الامت مجدد الملۃ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرّہ نے بیان فرمائی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے اس سے پہلے "يُنَبَّؤُا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ" فرمایا ہے، اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو یہ کہ خدائے پاک کا علم ساری چیزوں کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے، کوئی چھوٹی بڑی چیز اللہ تعالی کے دائرۂ علم سے خارج نہیں، خواہ اشخاص ہوں، اجسام ہوں یا

(۲۸) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۷۶۷) تفسیر سورۃ القیامۃ۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج۸ص ۶۸۱) کتاب التفسیر، سورۃ القیامۃ، باب لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ۔

اَعراض ہوں، افعال ہوں یا اعمال ہوں، اللہ تعالی کو سب کا علم محیط حاصل ہے۔

دوسری چیز یہ معلوم ہوئی کہ حق تعالی جب چاہتے ہیں بہت سے امورِ غائبہ اور علومِ غائبہ کثیرہ کو انسان کے ذہن میں حاضر کردیتے ہیں، دیکھو یہ انسان زندگی بھر نہ معلوم کتنے کام کرتا ہے، کل قیامت کے دن اس کے سارے کام اس کے سامنے کردیے جائیں گے۔

اب اللہ تعالی اپنے رسول سے خطاب فرماتے ہیں کہ جب آپ کو معلوم ہوگیا کہ ہمارا علم محیط ہے اور ہم علوم غائبہ کو جب چاہیں حاضر کرسکتے ہیں تو خواہ مخواہ آپ اپنے نفس کو کیوں مشقت میں ڈالتے ہیں کہ حضرت جبریل کے ساتھ پڑھنے میں مصروف ہوجاتے ہیں، ادھر سننے کی طرف دھیان دیتے ہیں، ادھر یاد کرنے کی طرف دھیان دیتے ہیں، اور ادھر مضامین کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، بلکہ آپ تو صرف ایک کام کیجیے کہ جبریل امین جب پڑھیں تو آپ سنیے اور آگے اس کا حفظ کروانا، پڑھوانا اور بیان کروانا ہماری ذمہ داری ہے۔ (۳۰)

الحديث الخامس

٦ : حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ : أَخبَرَنَا عَبْدُ ٱللهِ قَالَ : أَخبَرَنَا يُونُسُ عَنِ ٱلزُّهْرِيِّ (ح) . وَحدثنا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : أَخبَرَنَا عَبْدُ ٱللهِ قَالَ : أَخبَرَنَا يُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ ٱلزُّهْرِيِّ نَحْوَهُ قَالَ : أَخبَرَنِي عُبَيْدُ ٱللهِ بْنُ عَبْدِ ٱللهِ ، عَنِ ٱبْنِ عَبَّاسٍ (۳۱) قَالَ : كَانَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ أَجْوَدَ ٱلنَّاسِ ، وَكَانَ أَجْوَدَ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ ٱلْقُرْآنَ ، فَلَرَسُولُ ٱللهِ ﷺ أَجْوَدُ بِٱلْخَيْرِ مِنَ ٱلرِّيحِ ٱلْمُرْسَلَةِ .

[١٨٠٣ ، ٣٠٤٨ ، ٣٣٦١ ، ٤٧١١]

عبدان

یہ ان کا لقب ہے، نام عبداللہ بن عثمان بن جبلہ ہے بعض شارحین نے کہا ہے کہ یہ من باب

(۳۰) دیکھیے بیان القرآن (ج ۱۲ ص ٦١) تفسیر سورۃ القیامۃ۔

(۳۱) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان، رقم (۱۹۰۲) وفي كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم (۳۲۲۰) وفي كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (۳۵۵۴) وفي كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (۴۹۹۷)۔ ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۵۳) كتاب الفضائل، باب جوده صلى الله عليه وسلم۔

تغییر الأسماء ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جب مسمّی معلوم ہوتا ہے تو بعض اوقات اس کا نام بگاڑ دیا جاتا ہے، جیسے علی کو علاّن، احمد بن یوسف سلمی کو حمدان اور وھب بن بقیۃ واسطی کو وھبان کہا جانے لگا، اسی طرح عبداللہ بن عثمان کو "عبدان" کہا گیا۔

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ ابن طاہرؒ سے نقل کیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ اور کنیت ابوعبدالرحمن ہے، نام اور کنیت ملا کے دو "عبد" ہوگئے، اس لیے ان کو عبدان کہا جانے لگا، گویا یہ بگڑا ہوا نام نہیں ہے بلکہ عَلَم اور کنیت میں موجود دو "عبد" کو ملا کر تثنیہ بنایا گیا ہے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہی اَوجَہ صورت ہے (۳۲) اس لیے کہ جب صحیح توجیہ ممکن ہے تو خواہ مخواہ بگاڑ کا قائل ہونا مناسب نہیں۔

عبدان ثقہ اور حافظ ہیں، ۲۲۱ھ میں ۷۶ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ (۳۳)

قال: أخبرنا عبدالله

یاد رکھیں کہ عبدان کے بعد جہاں بھی "عبداللہ" علی الاطلاق آئے تو اس سے حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ مراد ہوتے ہیں۔ (۳۴)

عبداللہ بن المبارک

یہ عبداللہ بن المبارک بن واضح الحنظلی ہیں ان کی کنیت ابوعبدالرحمن ہے، مرو کے رہنے والے تھے اس لیے مروزی کہلاتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ اور ان جیسے دوسرے اعلام سے کسب علم کیا، پھر سفیان ثوریؒ اور سفیان بن عیینہؒ نے بھی ان سے روایتیں لی ہیں، ان کی جلالتِ شان اور ثقاہت پر اتفاق ہے ان کو علم حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ پر بھی عبور حاصل تھا، زبردست سخی تھے، اس کے ساتھ بہت بڑے مجاھد بھی تھے، آخر حیات تک اس بات پر کاربند رہے کہ ایک سال حج کے لیے تشریف لیجاتے تھے اور ایک سال جہاد میں جاتے تھے۔ آپ کی ولادت ۱۱۸ھ میں اور وفات ۱۸۱ھ میں ہوئی۔ (۳۵) رحمہ اللہ تعالی

---

(۳۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۴)۔

(۳۳) ان کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۲۷۶- ۲۷۹)۔

(۳۴) هدى السارى (ص ۴۴۹) الفصل السابع، کتاب بدء الوحی۔

(۳۵) ان کے حالات کے لیے دیکھیے حلیۃ الأولیاء (ج۸ ص ۱۶۲ - ۱۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۸ ص ۳۷۸ - ۴۲۱) وبستان المحدثین (ص ۱۴۷ - ۱۶۰) وتہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۵ - ۲۴)۔

وجزاه عن الإسلام وأهله خير الجزاء۔

یونس

یہ یونس بن یزید بن أبی النجاد اَیلی ہیں، ثقہ ہیں، حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ کے مولیٰ ہیں، قاسم عکرمہ، سالم، نافع اور زہری رحمہم اللہ جیسے بہت سے تابعین سے روایت کرتے ہیں ۱۵۹ھ میں آپ نے وفات پائی (۳٦) یہاں بھی یہ یاد رکھیے کہ جہاں کہیں علی الاطلاق "یونس" آئے تو اس سے یہی مراد ہوتے ہیں۔ (۳۷)

عن الزهری

امام ابن شہاب زہریؒ کے مختصر حالات پیچھے آچکے ہیں۔

ح وحدثنا

یہ پہلا موقعہ ہے جہاں بخاری شریف میں "حاء" واقع ہوئی ہے، یہ صحاحِ ستہ میں واقع ہے، اسی طرح مسند احمد میں بھی ہے۔ البتہ مسلم اور ابوداؤد میں کثرت سے واقع ہوئی ہے۔

قدماء نے اس لفظ کے متعلق کلام نہیں کیا سب سے پہلے اس سلسلہ میں اختلافات حافظ ابن الصلاح نے جمع کیے ہیں (۳۸) بہرحال اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کی دو رائیں ہیں بعض حضرات اسے حاءِ مہملہ قرار دیتے ہیں، جبکہ دوسری رائے یہ ہے کہ یہ خاءِ معجمہ ہے۔

پھر "حاءِ مہملہ" کے قائلین کے پانچ اقوال ہیں:

❶ سب سے زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ یہ "تحویل" سے ماخوذ ہے، "تحویل" کہتے ہیں پھیر دینے کو، مصنف سند لکھتے لکھتے اپنا رخ دوسری سند کی طرف پھیر دیتا ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہ حاءِ مفردہ لکھ دیتا ہے۔ (۳۹)

ہوتا یہ ہے کہ ایک حدیث کی کئی سندیں ہوتی ہیں ان کو اگر علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو تطویل

---

(۳٦) عمدة القاری (ج ۱ ص ٦٨) وتقریب التہذیب (ص ٦١۴)۔

(۳۷) ہدی الساری (ص ۲۴۹)۔

(۳۸) دیکھیے مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۹۹) النوع الخامس والعشرون: کتابة الحدیث وضبطه وتقییده، بیان أمور مفیدة، (الأمر) الخامس عشر۔

(۳۹) حوالۂ بالا۔ وشرح قسطلانی (ج ۱ ص ۷۱)۔

بھی ہے اور مشکل بھی، اس لیے یہ حضرات ایسا کرتے ہیں کہ شیخِ مشترک تک ہر سند علیحدہ علیحدہ بیان کرتے ہیں اور شیخِ مشترک کے بعد جب سند ایک ہوجاتی ہے تو سب کے لیے وہ ایک ہی سند ذکر کردیتے ہیں، شروع سے ایک سند شیخِ مشترک تک ہوتی ہے اور اس کے بعد دوسری سند اس شیخ مشترک تک ذکر کی جاتی ہے اور ان دونوں سندوں کے درمیان فصل کے لیے حاء لکھ دیتے ہیں تاکہ علیحدہ علیحدہ سندوں کے بارے میں ایک سند ہونے کا گمان نہ ہو۔

مثلاً یہاں امام بخاریؒ کے استاذ عبدان ہیں اور ان کی سند ہے "قال أخبرنا عبدالله قال أخبرنا يونس عن الزهري" یہ "زھری" شیخ مشترک ہیں عبدان کی سند کو زہری تک لیجا کر چھوڑ دیا۔ اب اس کے بعد امام بخاریؒ کے دوسرے استاذ ہیں بشر بن محمد، ان کی سند دوسری ہے، وہ ہے "حدثنا بشر بن محمد قال أخبرنا عبدالله قال أخبرنا يونس ومعمر عن الزهري نحوه" بشر بن محمد کی یہ سند بھی شیخ مشترک یعنی امام زہری تک پہنچی، زہریؒ کے بعد دونوں کی سند ایک ہے "قال أخبرني عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس" زہریؒ تک عبدان کی سند علیحدہ تھی اور بشر بن محمد کی سند علیحدہ، عبدان کی سند میں عبداللہ بن مبارکؒ کے ایک استاذ ہیں اور بشر بن محمد کی سند میں ان کے دو استاذ ہیں، ان دونوں سندوں کو الگ الگ لکھ دیا اور دونوں کے درمیان فصل کرنے کے لیے تحویل کی "حاء" لکھ دی تاکہ معلوم ہوجائے کہ حاء سے پہلے ایک سند ہے اور اس کے بعد دوسری سند ہے اور "حاء" سے متصل پہلے ان دونوں کے درمیان جو شیخ مذکور ہیں وہ دونوں سندوں میں مشترک ہیں۔

بہرحال جمہور متقدمین ومتاخرین کا یہی طرز ہے کہ یہاں پہنچ کر "حا" مفردہ پڑھ کے آگے چل دیتے ہیں۔ (۴۰)

❷ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ "حاء" "حائل" سے ماخوذ ہے، قاری یہاں پہنچ کر کچھ پڑھے گا نہیں بلکہ سندِ اول پڑھنے کے بعد سندِ ثانی شروع کردے گا۔ حافظ عبدالقادر رُہاوی رحمہ اللہ تعالی نے اپنے مشائخِ حفّاظ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۴۱)

❸ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ ہے تو "حائل" ہی سے ماخوذ، لیکن یہاں قاری حائل کا تلفظ بھی کردے گا، حافظ شرف الدین دمیاطیؒ سے یہی منقول ہے۔ (۴۲)

---

(۴۰) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۰۰) ومقدمۃ شرح نووی علی صحیح مسلم (ص ۱۹)۔

(۴۱) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۰۰) وإرشاد الساری (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۴۲) إرشاد الساری (ج ۱ ص ۷۱)۔

❹ چوتھا قول یہ ہے کہ یہ "الحدیث" کا مخفف ہے، چنانچہ عام طور سے مغاربہ جب پڑھتے ہیں تو "حاء" کی جگہ "الحدیث" پڑھ کر اگلی سند شروع کردیتے ہیں۔

❺ پانچواں قول یہ ہے کہ یہ "صح" کا مخفف ہے اور یہ اس لیے لکھا جاتا ہے تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ مؤلّف کو یا کاتب کو وھم ہوگیا ہے سند کا کچھ حصہ چھوٹ گیا ہے یا سند کا متن ساقط ہوگیا ہے، حافظ ابوعثمان صابونیؒ حافظ ابو مسلم عمر بن علی لیثی بخاریؒ اور محدث ابوسعد خلیلیؒ کے قلم سے ایسے مقامات پر "ح" کے بجائے "صح" کی کتابت پائی گئی ہے۔ (۴۳)

یہ کل پانچ اقوال ہوگئے، ان میں سے پہلا قول راجح ہے، کماذکره ابن الصلاح والنووی رحمہما الله تعالی۔ (۴۴)

پھر جو حضرات "خاء معجمہ" ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی دو قول معروف ہیں:۔

❶ ایک یہ کہ یہ "آخر الحدیث" کی طرف اشارہ ہے۔ (۴۵)

❷ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ "بسند آخر" کی طرف اشارہ ہے۔ (۴۶)

پھر یہاں لفظ "ح" کے بعد جو واو ہے اس کے بارے میں یاد رکھیے کہ اس کو واوِ تحویل کہتے ہیں(۴۷)۔

بشر بن محمد

یہ بشر بن محمد سختیانی ہیں، ابو محمد ان کی کنیت ہے۔ صحاحِ ستہ میں سے صرف امام بخاریؒ نے ان سے روایات لی ہیں اور کسی نے نہیں لیں، ابن حبانؒ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ مرجئہ میں سے تھے، ۲۲۴ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۸)

معمر

معمر بن راشد ازدی ابوعروہ بصری ہیں، یمن میں اقامت اختیار کرلی تھی وہاں کے عالم کہلائے، حافظ عبدالرزاق صنعانیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے دس ہزار حدیثیں سنیں۔

---

(۴۳) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۹۹)۔

(۴۴) مقدمۃ (ص ۱۰۰) ومقدمۃ شرح نووی علی صحیح مسلم (ص ۱۹)۔

(۴۵) مقدمۃ أوجز المسالک (ص ۱۱۲) الباب الخامس فی توضیح ألفاظ کثر استعمالها فی کتب الحدیث۔

(۴۶) حوالۂ بالا۔

(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۴۸) تہذیب الکمال (ج ۴ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۴)۔

بہت سے تابعین سے خود بھی حدیثیں سنیں اور بہت سے تابعین نے ان سے حدیثیں لیں۔

ویسے تو یہ ثقہ ہیں البتہ ثابت، اعمش اور ھشام بن عروہ سے جو حدیثیں یہ روایت کرتے ہیں ان میں کلام ہے، اسی طرح بصرہ میں روایت کردہ احادیث پر بھی کلام کیا گیا ہے۔

اٹھاون سال کی عمر میں ۱۵۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۴۹)

عن الزهری نحوه

اس کا مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن مبارک یہ حدیث یونس اور معمر دونوں سے نقل کرتے ہیں لیکن الفاظ یونس کے ہیں اور معمر کے الفاظ ذکر نہیں کیے بلکہ ان کے الفاظ یونس کے الفاظ کے ہم معنی ہیں لفظوں میں اتحاد نہیں ہے۔ (۵۰)

مثلہ اور نحوہ میں فرق

اسی سے ان دونوں لفظوں یعنی "مثلہ" اور "نحوہ" یں فرق سمجھ میں آگیا ہوگا کہ جہاں الفاظ میں بھی اتحاد پایا جاتا ہے وہاں "مثلہ" کا اطلاق ہوتا ہے اور جہاں الفاظ میں اتحاد نہیں ہوتا بلکہ صرف معنی ایک ہوتے ہیں وہاں "نحوہ" کا استعمال ہوتا ہے۔ (۱)

عبیداللہ بن عبداللہ

یہ عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبۃ بن مسعود ہیں، مدینہ کے مشہور فقہاءِ سبعہ میں سے ایک ہیں، بہت سے صحابہ کرام حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ جیسے حضرات سے حدیثیں سنیں، ان سے تابعین کی ایک بڑی جماعت نے علم حاصل کیا، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے معلم تھے، آپ بعد میں نابینا ہوگئے تھے۔ آپ کی وفات ۹۹ھ، ۹۸ھ، ۹۵ھ یا ۹۴ھ میں ہوئی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالی۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انسانوں میں سب سے زیادہ جُود وسخا والے تھے۔

---

(۴۹) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۵۴۱) رقم الترجمة (۶۸۰۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۶۸ و ۶۹)۔

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۵) وارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۷۱)۔ (۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۴) وتہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۷۳-۷۶)۔

جُود کے معنی ہیں بغیر سوال کے دینا، تاکہ سائل ذلّت سے بچ جائے، اسی طرح "جود" کے معنی کثرت سے دینے کے بھی ہیں یہی وجہ ہے کہ موسلادھار بارش کو "جَود" کہا جاتا ہے۔ (۳)

علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ جود کہتے ہیں إعطاء ماینبغی لمن ینبغی، یعنی جو مناسب ہو اور جس کے مناسب ہو اس کو دینا جُود کہلاتا ہے۔ (۴)

علامہ محمد اعلیٰ تھانویؒ فرماتے ہیں "إفادة ما ینبغی لالعوض" یعنی جو مناسب ہو اس کا بغیر کسی عوض اور بدلہ کے دینا۔ اس کو "جُود" کہتے ہیں۔ (۵)

یاد رکھیے کہ "جود" کے لیے مال و دولت کی کثرت کوئی ضروری نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال و دولت کی کثرت تو نہیں تھی البتہ آپ کی جو قلبی کیفیت تھی اور پھر اس کا جو اثر ظاہر ہوتا تھا اس کی نظیر نہیں ملتی۔

ان تعریفات سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ جود میں بے غرضی ہوتی ہے، جو آدمی جوَاد ہوتا ہے وہ کسی غرض کے تحت عطا نہیں کرتا۔

پھر سخاوت کا تعلق مال سے ہوتا ہے اور "جود" کہتے ہیں "إعطاء ماینبغی" کو، اس سے معلوم ہوا کہ وہ مال کے ساتھ مخصوص نہیں، علم کی تقسیم، معارف کی تقسیم، اخلاق کی تقسیم اور اسی طرح ہدایت وغیرہ سب جود میں داخل ہیں۔

یہاں یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ "جود" میں عطا مناسبِ حال ہوتی ہے، ایک آدمی بھوکا ہے، اسے کپڑا دیا جائے، یا کوئی ننگا ہے اُسے کھانا کھلا دیا جائے تو یہ "جود" نہیں۔

اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ مستحق کو مناسب چیز دی جائے تو یہ "جود" ہے غیر مستحق کو دینا "جود" نہیں۔

یہاں یہ بھی سمجھ لیجیے کہ جود ایک ملکۂ فاضلہ ہے اور سخاء اس کا اثر ہے، لہذا جود اور سخا کو ایک نہیں کہا جاسکتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملکاتِ فاضلہ کے اعتبار سے ہر شخص پر فوقیت رکھتے تھے، یہ اور بات ہے کہ بعض عوارض کی وجہ سے کہیں آپ کے ملکات کا پورا پورا ظہور نہ ہوسکے۔ بہر کیف "جود" کا مدار غناءِ نفس پر ہے زیادہ مال کی تقسیم پر نہیں، ایک شخص کے پاس سو روپے ہوں اور وہ دس روپے خیرات کرے تو عشر کے ساتھ سخاوت ہوگی، اور دوسرے کے پاس صرف ایک روپیہ ہو اور وہ اسی کو خیرات

---

(۳) تاج العروس (ج۲ص ۳۲۷) مادہ ج ود۔

(۴) شرح کرمانی (ج۱ص ۵۰)۔

(۵) کشاف اصطلاحات الفنون (ج۱ ص۱۹۶)۔ نیز دیکھیے تفسیر کبیر (ج۱ ص۱۶۶) لارحمن إلا اللہ۔

کردے تو سو فیصد کی خیرات ہوگی كما في قصة أبي بكر و عمر رضي الله عنهما۔ (٦) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے ساتھ جو "جود" کا معاملہ کیا، حقیقت یہ ہے کہ اس کی مثال نہیں ملتی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود کی چند مثالیں

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرتبہ بحرین سے ایک لاکھ درہم آئے، آپ ان کو تقسیم کرتے رہے یہاں تک کہ ایک درہم بھی باقی نہیں بچا۔ (٧)

ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک خاتون نے ایک منقش چادر پیش کی اور عرض کیا کہ یہ خاص طور پر میں نے آپ کے لیے تیار کی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت بھی تھی، آپ اندر تشریف لے گئے اور اس چادر کو آپ نے بطور ازار استعمال فرمایا۔

ایک صحابی نے اُسے چھو کر دیکھا، انہیں پسند آئی تو انھوں نے کہا کہ یارسول اللہ! یہ کتنی خوبصورت چادر ہے مجھے عنایت فرما دیجیے، آپ نے انہیں عطا فرمادی دوسرے صحابۂ کرام نے ان پر نکیر کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت تھی اس لیے آپ نے زیب تن فرمایا، تمھیں معلوم بھی ہے کہ آپ کسی سائل کے سوال کو رد نہیں فرماتے پھر بھی مانگ لی! انھوں نے کہا کہ دراصل یہ چادر میں اپنے کفن میں استعمال کرنا چاہتا ہوں اس لیے میں نے مانگی ہے۔ (٨)

اسی طرح آپ غزوۂ حنین سے جب واپس تشریف لارہے تھے کہ کچھ اعرابی آئے اور آپ سے باصرار مانگنے لگے، یہاں تک کہ آپ کو پیچھے ہٹنے پر مجبور کردیا، ایک کیکر کے درخت کے ساتھ آپ کی چادر الجھ گئی، اس طرح چادر آپ کے ہاتھ سے نکل گئی، آپ کھڑے ہوگئے اور فرمایا کہ میری چادر مجھے دیدو اگر میرے پاس اس جنگل میں جتنے کیکر کے درخت ہیں ان کے کانٹوں کے برابر مویشی ہوتے تو میں تمھیں تقسیم کردیتا، پھر تم مجھے بخیل، جھوٹ بولنے والا اور بزدل نہ پاتے (٩) (لیکن اس وقت کوئی چیز باقی ہی نہیں رہی)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جارہے تھے آپ کے جسم پر ایک نجرانی چادر تھی، ایک اعرابی نے آپکو یعنی آپ کی چادر کو پکڑ کر بہت زور سے کھینچا، حتی کہ آپ کی گردن مبارک پر رگڑ کے اثرات ظاہر ہوگئے، اور

---

(٦) سنن ترمذی، كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكر و عمر رضي الله عنهما كليهما، رقم (٣٦٧٥)۔

(٧) دیکھیے صحیح بخاری (ج ١ ص ٦٠) كتاب الصلاة، باب القسمة وتعليق القنو في المسجد۔

(٨) صحيح بخاری، كتاب الجنائز، باب من استعد الكفن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه۔

(٩) صحيح بخاری، كتاب الجهاد، باب الشجاعة في الحرب والجبن، رقم (٢٨٢٠) وكتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، رقم (٣١٤٨)۔

پھر کہا کہ مجھے کچھ دینے کا حکم دیجیے ، آپ اس کی طرف متوجہ ہوکر ہنس پڑے اور اسے دینے کا حکم دیا۔ (۱۰)

حضرت بلال رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی حاجتمند کو دیکھتے تو مجھے حکم دیتے ، میں کسی سے قرض لیتا اور اسے کپڑے پہناتا اور کھانا کھلاتا، ایک دفعہ ایک مشرک میرے پاس آیا اور کہنے لگا، میرے پاس مال کی فراوانی ہے ، تم کسی اور سے قرض نہ لینا، میں دے دیا کروں گا۔

ایک دن جب میں وضو کرکے اذان کی تیاری کررہا تھا کہ وہ مشرک اپنے ہم پیشہ تاجروں کی ایک جماعت لے کر آدھمکا اور پکار کر کہنے لگا: او حبشی! اور پھر نہایت درشت لہجہ میں کہنے لگا کہ معلوم ہے مہینہ پورا ہونے میں کتنے دن ہیں؟ میں نے کہا کہ بس چند ہی دن ہیں، اس نے کہا کہ صرف چار دن ہیں اگر ان دنوں کے اندر اندر میرا قرض نہیں چکایا تو میں تمھیں اپنا غلام بنالوں گا اور پھر پہلے کی طرح بکریاں چراتے پھروگے ۔ حضرت بلالؓ فرماتے ہیں کہ مجھے سخت پریشانی لاحق ہوئی، کسی طرح عشاء کی نماز پڑھی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر واقعہ ذکر کیا اور عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ کے پاس اس وقت کچھ نہیں ہے کہ قرضہ چکایا جاسکے اور نہ ہی میرے پاس ہے ، اور وہ مجھے رسوا کرکے چھوڑے گا، مجھے اجازت دیجیے کہ میں کچھ دن کہیں روپوش ہوجاؤں تاآنکہ آپ کے پاس اللہ تعالی کچھ مال بھیج دے ۔

یہ کہہ کر میں نکلا اور گھر آکر تیاری کرلی، صبح پو پھٹنے کے انتظار میں تھا کہ ایک شخص دوڑا دوڑا آیا اور کہا کہ اے بلال! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلارہے ہیں، میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ چار اونٹنیاں سامان سمیت بیٹھی ہوئی ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بشارت سنائی اور فرمایا کہ یہ چار اونٹنیاں مع سامان شاہِ فدک کی طرف سے ہدیہ ہے ، اب ان کے ساتھ جو معاملہ چاہو کرو۔

حضرت بلالؓ نے قرضہ ادا کیا اور پھر وہ مسجد تشریف لائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے ، آپ نے مال کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ تعالی نے سارا قرضہ چکادیا، اب کوئی قرضہ نہیں رہا۔ آپ نے پوچھا کہ کیا کچھ باقی بچا؟ انھوں نے عرض کیا کہ ہاں باقی بچ گیا ہے ۔ آپ نے فرمایا باقی مال تقسیم کرکے مجھے بے فکر کردو، کیونکہ جب تک تم تمام مال تقسیم کرکے مجھے راحت نہیں پہنچاؤ گے میں اپنی ازواج میں سے کسی کے پاس نہیں جاؤنگا۔

پھر عشاء کی نماز کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلاکر دریافت فرمایا تو انھوں نے عرض کیا کہ ابھی تک مال موجود ہے کوئی مستحق نہیں آیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر تشریف

---

(۱۰) صحیح بخاری، کتاب فرض الخمس، باب ماکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعطی المؤلفة قلوبهم وغیرهم، رقم (۳۱۴۹)۔

نہیں لے گئے، بلکہ مسجد میں ہی رات گذار دی، دوسرے دن عشاء کے وقت مجھے بلا کر دریافت فرمایا تو میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! سارا مال تقسیم ہوگیا ہے، اللہ نے آپ کو بے فکر کردیا، آپ نے خوش ہو کر تکبیر کہی اور اللہ کی تعریف کی، آپ کو یہ ڈر تھا کہ کہیں اس مال کے ہوتے ہوئے موت نہ آجائے۔ (۱۱)

ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز پڑھی اور نہایت سرعت کے ساتھ آپ حجرہ میں تشریف لے گئے، لوگوں کو پریشانی ہوئی کہ کیا واقعہ پیش آیا؟! آپ واپس تشریف لائے لوگ پریشانی کے عالم میں تھے، آپ نے فرمایا کہ دراصل ہمارے پاس کچھ سونا رکھا ہوا تھا، اور مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میں اسے بھول نہ جاؤں اس لیے تقسیم کا حکم دے دیا ہے۔ (۱۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مرض الموت میں چند دنانیر تھے، آپ کو اس وقت تک سکون نہیں ملا جب تک آپ نے ان کو تقسیم نہیں کروا دیا۔ (۱۳)

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس، وكان أجود مايكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة"

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جود و سخا میں تمام انسانوں سے فائق تھے اور رمضان میں جب جبرئیل آپ سے ملا کرتے تو آپ ہمیشہ سے زیادہ جواد و سخی ہوجاتے اور حضرت جبرئیل رمضان کی ہر رات میں آپ سے ملاقات کیا کرتے اور آپ کے ساتھ قرآن کریم کا دور کرتے تھے۔ الغرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفع رسانی میں تیز چلتی ہوا سے بھی زیادہ جواد اور سخی تھے۔

حدیث کے جملوں کا ربط

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سب سے پہلے آپ کے مطلق جود کو تمام لوگوں کے جود پر فضیلت دی گئی ہے، پھر آپ کا وہ جود جو رمضان میں ہوتا تھا اس کو باقی تمام اوقات کے جود پر فضیلت دی گئی ہے، پھر ملاقات جبریل کے موقعہ پر لیالی رمضان میں جو جود ہوتا تھا اس کو باقی ایام رمضان پر فضیلت دی گئی

(۱۱) سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في الإمام يقبل هدايا المشركين، رقم (۳۰۵۵)۔

(۱۲) صحيح بخاري (ج۱ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) كتاب الاذان، باب من صلى بالناس فذكر حاجته فتخطاهم۔

(۱۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۲ ص ۲۳۷ ۔ ۲۳۹) ذكر الدنانير التى قسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه۔

ہے اور پھر آپ کی سخاوت کو ریح مرسلہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ آپ کی سخاوت اس سے بھی بڑھ کر تھی(۱۴)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس موقعہ پر جود و سخا کا سبب

پھر رمضان میں خاص طور سے آپ کے جود میں جو اضافہ ہوتا تھا اس کے کئی اسباب ہیں:۔

سب سے بنیادی سبب تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں خود اللہ ذوالجلال والاکرام جود فرماتے ہیں، جنتوں کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، جہنم کے دروازے بند کردیے جاتے ہیں، شیاطین کو مقید کردیا جاتا ہے، پھر مزید یہ احسان کہ فرض کا ثواب ستر گنا ہوجاتا ہے اور نفل کا ثواب فرض کے برابر ہوجاتا ہے اسی طرح حدیث میں افطارِ صائم کی ترغیب وارد ہوئی ہے اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام اللہ جل شانہ کی صفات کے مظہرِ اتم ہوتے ہیں لہذا جب حق تعالی رمضان میں جود و سخاوت میں اضافہ فرماتے ہیں تو حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو اللہ تعالی کے آخری نبی اور اللہ تعالی کی صفات کے مظہرِ اتم تھے وہ کیوں جود نہ فرماتے! اس لیے ان کے جود میں اضافہ ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خود رمضان کا مہینہ خیرات اور نیکیوں کا مہینہ ہے، یہ انسان کی طبیعت میں نیکی کی رغبت پیدا کرتا ہے، جود و سخا ایک بہت بڑی نیکی ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعتِ مبارکہ پر رمضان کی آمد سے اور زیادہ اثر پڑتا تھا اور آپ کی داد و دہش کا دریا ٹھاٹھیں مارنے لگتا تھا۔

تیسری بات یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام سے ملاقات ہوتی تھی جو اللہ کے فرشتے ہیں جن میں حرص وہوس کا شائبہ نہیں اور قاعدہ ہے کہ صحبت کا اثر پڑتا ہے، تو ملاقاتِ جبرئیل کی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں اور زیادہ مال ومتاع کے صرف کرنے کا تقاضا پیدا ہوجاتا تھا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کا رمضان میں حضرت جبرئیل کے ساتھ دَور ہوتا تھا، یہ قرآن کریم اللہ کا کلام ہے اس کے پڑھنے کی وجہ سے اللہ سے ربط پیدا ہوتا ہے، اور یہ غناءِ نفس کا موجب ہے، انسان کے نفس میں صفتِ غناء پیدا ہوتی ہے، اور جس میں جس قدر غناءِ نفس ہوتا ہے وہ اتنا ہی زیادہ جود وسخاوت کرتا ہے۔ ان اسبابِ متعددہ نے مل کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود وسخا میں بے انتہا اضافہ کردیا۔

ویسے بھی آنے والے جبرئیل امین تھے، لائی جانے والی کتاب افضل الکتب تھی، جن کے پاس لائے وہ سید المرسلین ہیں جب خیروبرکت کی اتنی ساری چیزیں جمع ہوں تو آپ کے فیوضِ باطنی کا سمندر اور

(۱۴) دیکھیے شرح طیبی (ج۴ص۲۰۹) کتاب الصوم، باب الاعتکاف۔

علوم ومعارف کے چشمے کیوں جوش میں نہیں آئیں گے ؟!

"وکان أجود مایکون فی رمضان" کی اِعرابی کیفیت

"أجود مایکون فی رمضان" میں دو روایتیں ہیں: رفع کے ساتھ اور نصب کے ساتھ۔
اگر یہ مرفوع ہے تو اس میں دو احتمال ہیں:۔

ایک یہ کہ "أجود مایکون" کان کا اسم، اور "فی رمضان" "حاصلاً" کا متعلق ہوکر حال قائم مقامِ خبر، جیسے کہا جاتا ہے "أخطب مایکون الأمیر فی یوم الجمعة" أی کائنا فی یوم الجمعة۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "أجود مایکون" مبتدا ہو، اور "فی رمضان" اس کی خبر، مبتدا خبر مل کر پورا جملہ خبر ہوا "کان" کے لیے، اور "کان" کی ضمیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرف ہے جو کان کا اسم ہے، تقدیر عبارت ہوگی کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أجود أکوانہ حاصل فی رمضان امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کیونکہ انھوں نے کتاب الصوم میں ترجمہ قائم فرمایا ہے "باب أجود ماکان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یکون فی رمضان۔"

اور اگر یہ منصوب ہے تو پھر "کان" کی ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف عائد ہے اور "أجود مایکون فی رمضان" اس کی خبر واقع ہوگی اس میں "ما" مصدریہ ظرفیہ ہوگا اور تقدیر عبارت ہوگی "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مدة کونہ فی رمضان: أجود منہ فی غیرہ" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بہ نسبت دوسرے ایام کے زیادہ اَجْوَد ہوتے تھے۔ (۱۵)

وکان یلقاہ فی کل لیلة من رمضان فیدارسہ القرآن

حضرت جبریل رمضان میں ہر رات کو ملتے تھے اور آپ کے ساتھ قرآن کریم کا دور کرتے تھے۔

کیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا؟

یہاں حضرت جبریل اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کا ذکر ہے، سوال یہ ہے کہ آیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا یا صرف نازل شدہ حصّے کا؟ دونوں اقوال ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ پورے قرآن کا

(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰ و ۳۱)۔

ہوتا تھا، حضرت جبریل علیہ السلام کے پڑھنے سے آپ کو یاد ہوجاتا تھا اور آپ بھی سنا دیتے تھے، البتہ بعد میں آپ کے حافظہ سے اللہ تعالی غیر نازل شدہ حصہ محو فرما دیتے تھے ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ صرف نازل شدہ حصہ کا دور ہوتا تھا۔ واللہ اعلم۔ (دیکھیے فتح الباری ج۹ ص ۴۵، کتاب فضائل القرآن، باب کان جبریل یعرض القرآن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وإیضاح البخاری ج۱ ص ۱۰۵ وتقریرِ بخاری شریف ج۱ ص ۹۷)۔

رات کے انتخاب کی وجہ

رات کے انتخاب کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ دن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اور بھی بہت سے کام تھے، امت کی تبلیغ اور ان کی اصلاح پیشِ نظر ہوتی تھی، رات کا وقت تنہائی اور خلوت کا ہوتا تھا، اس لیے اس میں آپ حضرت جبرئیل کے ساتھ دور فرماتے اور حضرت جبریل آپ کے ساتھ دور فرماتے تھے ۔ دیکھیے فتح الباری ج۹ ص ۴۵، کتاب فضائل القرآن، باب کان جبریل یعرض القرآن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم)۔

مدارست کی حکمت

پھر اس مدارست کی ایک حکمت تو یہ تھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبرئیل علیہ السلام سے قرآن پاک کی ادائیگی اور الفاظ کی تجوید سیکھ لیں۔

دوسری حکمت یہ تھی کہ آیات وسُوَر کی ترتیب معلوم ہوجائے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآنِ پاک ایک دم نازل نہیں ہوا بلکہ نجماً نجماً علی حسب الضرورۃ نازل کیا گیا، تو حضرت جبریل علیہ السلام سے جب دور ہوتا اور وہ پڑھتے تو ایک سورت کی ساری آیات مرتب پڑھتے، لہذا اس سے یہ معلوم ہوجاتا کہ کون سی آیات کس سورت سے متعلق ہیں، اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے سے یہ معلوم ہوتا تھا کیونکہ حضرت جبریل علیہ السلام بتا دیا کرتے تھے ۔

تیسرا فائدہ یہ ہوتا تھا کہ اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوجاتا تھا کہ کونسی آیات منسوخ ہوچکی ہیں اور کون سی باقی ہیں۔

ایک چوتھا فائدہ یہ ہے کہ آئندہ آپ کی امت میں مدارست کی سنت پڑگئی، چنانچہ امّت نے اس سنت کو آپ سے لے لیا اور اس کو ہمیشہ اپنے سینہ سے لگائے رکھا اور اس پر عمل کرتی رہی۔

فلرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود بالخیر من الریح المرسلة

"خیر" مال کو بھی کہتے ہیں اور مطلق نفع رسانی کو بھی کہتے ہیں خواہ بالمال ہو یا بغیرہ۔

اگر "خیر" سے مراد مال ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ مال کے ذریعہ جو نفع پہنچاتے اور سخاوت کرتے تھے وہ تیز چلتی ہوا سے بھی بڑھ کر ہوتی تھی۔

اور اگر "خیر" میں تعمیم کی جائے تو جود بالمال اور جود بالدین دونوں داخل ہوجائیں گے۔ گویا یہ بتایا گیا ہے کہ جس طرح ہوا چلتی ہے تو ہر جگہ پہنچتی ہے اور ہر شخص کو فائدہ پہنچتا ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جود و سخا کا اثر ہر جگہ اور ہر شخص کو پہنچا کرتا تھا "ریحِ مرسلہ" یہ وہی ہے جس کو قرآن کریم نے "وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ" (سورۃ النمل/٦٣) کہا ہے، اس کا نفع عام ہے ہر گوشہ میں پہنچتی ہے اور بہت سرعت سے چلتی ہے، یہ تشبیہ عموم اور سرعت میں ہے۔

پھر لفظ "اجود" سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا جود ریح مرسلہ کے جود سے فراواں اور زائد ہے، اور اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں ہوا سے صرف اشباح واجسام کو حیات حاصل ہوتی ہے، جسمانی فائدہ پہنچتا ہے اور جسمانی زندگی حاصل ہوتی ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جن چیزوں کی سخاوت کرتے تھے ان سے حیاتِ جسمانی اور حیاتِ روحانی دونوں حاصل ہوتی تھیں، جیسے آپ مال ومنال سے لوگوں کو فائدہ پہنچاتے تھے اسی طرح علوم ومعارف بھی تقسیم فرماتے تھے۔

اس کے علاوہ ایک فرق یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ جب ہوا چلتی ہے تو ہر شخص کو برابر نفع نہیں ہوتا، بعض کو نفع کے ساتھ نقصان بھی پہنچتا ہے مثلاً ٹھنڈی ہوا چل گئی تو بارد المزاج کو اس سے تکلیف ہوجائے گی یا تیز ہوا چل گئی تو کمزور طبیعت انسان کو اس سے تکلیف ہوجائے گی، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود سے نفع ہی نفع ہوتا تھا، کسی کو کوئی تکلیف، نہیں پہنچتی تھی۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فضلِ زمان ومکان کے سلسلہ میں متکلمین و محققین کا اختلاف

متکلمین کے نزدیک تمام زمان ومکان فی حدذاتہ برابر ہیں کسی اہم واقعہ کے اس میں ہونے سے فضیلت آجاتی ہے۔

شیخ اکبرؒ اور ابن القیمؒ وغیرہ محققین کے نزدیک خلقۃً فطری استعداد کی وجہ سے جو علم ازلی قدیم میں ثابت ہے اس زمان ومکان میں فضیلت ہوتی ہے۔

متکلمین کے نزدیک یوم عاشوراء کو فضیلت نجاتِ نوح وغرق مشرکین ونجاتِ ابراہیم از نارِ نمرود اور نجاتِ موسیٰ وغرقِ فرعون سے ملی ہے، لیلۃ القدر قرآن کریم وکتب سماویہ کے نزول کی وجہ سے صاحبِ فضیلت بنی ہے، بیت اللہ کو فضیلت حج سے ملی ہے۔

جبکہ محققین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان زمانوں اور مکانوں کو ذاتی فضیلت حاصل تھی تو اللہ تعالیٰ نے ان اہم کاموں کے لیے ان کو چنا۔ (۱۶)

ابن قیمؒ نے زادالمعاد میں محققین کا مسلک بسط وتفصیل سے بیان کیا ہے (۱۷) اور متکلمین کے قول کے بارے میں کہا ہے "وهذه الأقاويل وأمثالها من الجنايات التى جناها المتكلمون على الشريعة ونسبوها إليها وهي بريئة منها۔" (۱۸)

متأخرین میں حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت نانوتوی رحمہما اللہ تعالیٰ کا یہی مسلک ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ارشاد باری ہے "وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ" (سورة القصص /۶۸) نیز اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکمت کے معنی ہیں "وضع الشيء في محله" لہذا اگر کسی مکان وزمان کا انتخاب کسی امرِ عظیم کے لیے ہوگا تو ضرور فطرۃً اس میں کوئی خاص لیاقت پہلے سے ہوگی جو دوسرے مقام وزمان میں نہیں ہوگی، عرقِ گلاب کو سونگھنے اور شیشی میں رکھنے کی وجہ سے فضیلت حاصل نہیں ہوئی بلکہ اس میں فضیلت تھی اسی لیے اس کو سونگھا جاتا ہے اور شیشی میں رکھا جاتا ہے اسی طرح حرم کی سرزمین میں فضیلت تھی جو اس میں بیت اللہ بنایا گیا اور دیگر شعائر وہاں قائم کیے گئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا کہ حضرتِ اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کو وہاں پہنچائیں۔ (۱۹) واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب سے مناسبت

بظاہر روایت کو ترجمہ سے کوئی مناسبت نہیں کیونکہ اس میں بدء الوحی کا کوئی ذکر نہیں، لیکن سمجھ لیجیے کہ یہاں موحیٰ الیہ کے ملکاتِ فاضلہ میں سے جو مبادیِ وحی ہیں ایک اہم مبدا اور ایک بڑی صفت جود کا بیان ہے۔

اس کے علاوہ پیچھے یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک "بدء" میں عموم ہے خواہ وہ

---

(۱۶) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۱۷) دیکھیے زادالمعاد (ج ۱ ص ۳۹۔ ۷۰)۔

(۱۸) زادالمعاد (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۱۹) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔

زمان کے اعتبار سے ہو یا مکان کے اعتبار سے، چاہے احوال وکیفیات کے اعتبار سے ہو۔ اس حدیثِ پاک میں وحی کی ابتداءِ زمانی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ اس میں رمضان میں قرآن کے دور کرنے کا تذکرہ ہے اور روایات میں تصریح ہے کہ قرآن کریم رمضان میں نازل ہوا، گویا امام بخاریؒ نے یہ روایت یہاں لاکر اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ قرآن شریف کا نزول رمضان شریف میں ہوا، اس سے بدءِ زمانی کا علم ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر یوں کہا جائے گا کہ مکان وزمان کا انتخاب کسی معمولی چیز کے لیے نہیں کیا جاتا، حضرت جبریل افضل الملائکہ کا ہر رمضان میں دور کے لیے آنا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الکائنات کا ان کے ساتھ نازل شدہ قرآن کا دور کرنا اور اس کے ساتھ ساتھ مناسب اعمالِ جود و سخا کا اختیار کرنا یہ وحیِ الٰہی کی عظمت کی بہت بڑی دلیل ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد

حدیث باب سے یہ چند فوائد بھی سمجھ میں آتے ہیں:۔

❶ رمضان میں اور خصوصاً جب صلحاء کا اجتماع ہو تو ایسے موقعہ پر جود و سخا کی ترغیب وتحریض پسندیدہ ہے۔

❷ صلحاء کی زیارت مسلسل اور بالتکرار ہونی چاہیے۔

❸ رمضان میں قرآن کریم کی تلاوت خوب کثرت سے کرنی چاہیے۔

❹ رمضان میں قرآن کریم کا دور سنت ہے۔

❺ لفظ "رمضان" کا اطلاق لفظ "شہر" کو ملائے بغیر بھی درست ہے بعض حضرات جن مہینوں کے شروع میں "راء" ہے لفظ "شہر" کو لانا ضروری کہتے ہیں۔

❻ تلاوت، تسبیح اور دیگر اذکار سے افضل ہے، اس لیے کہ اگر ذکر تلاوت سے افضل یا مساوی ہوتا تو دونوں حضرات یا تو ہمیشہ ذکر کرتے یا بعض اوقات ہی میں سہی، ضرور کچھ ذکر کرتے حالانکہ ان کا اجتماع مسلسل ہوتا رہا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

الحديث السادس

٧ : حدّثنا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي

عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عَبَّاسٍ(*) أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ : أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ ، وَكَانُوا تُجَّارًا بِالشَّأْمِ ، فِي ٱلْمُدَّةِ ٱلَّتِي كَانَ رَسُولُ ٱللّٰهِ ﷺ مَادَّ فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيْشٍ ، فَأَتَوْهُ وَهُمْ بِإِيلِيَاءَ ، فَدَعَاهُمْ فِي مَجْلِسِهِ ، وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ ٱلرُّومِ ، ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا بِتَرْجُمَانِهِ ، فَقَالَ : أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهٰذَا ٱلرَّجُلِ ٱلَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ ؟ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ : فَقُلْتُ أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا ، فَقَالَ : أَدْنُوهُ مِنِّي ، وَقَرِّبُوا أَصْحَابَهُ فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ ، ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ : قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَائِلٌ هٰذَا عَنْ هٰذَا ٱلرَّجُلِ ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ . فَوَاللّٰهِ لَوْلَا ٱلْحَيَاءُ مِنْ أَنْ يَأْثِرُوا عَلَيَّ كَذِبًا لَكَذَبْتُ عَنْهُ . ثُمَّ كَانَ أَوَّلَ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ : كَيْفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ ؟ قُلْتُ : هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ . قَالَ : فَهَلْ قَالَ هٰذَا ٱلْقَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ ؟ قُلْتُ : لَا . قَالَ : فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ؟ قُلْتُ : لَا . قَالَ : فَأَشْرَافُ ٱلنَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ ؟ فَقُلْتُ : بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ . قَالَ : أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ ؟ قُلْتُ : بَلْ يَزِيدُونَ . قَالَ : فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ؟ قُلْتُ : لَا . قَالَ : فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ ؟ قُلْتُ : لَا . قَالَ : فَهَلْ يَغْدِرُ ؟ قُلْتُ : لَا ، وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ لَا نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا . قَالَ : وَلَمْ تُمْكِنِّي كَلِمَةٌ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرُ هٰذِهِ ٱلْكَلِمَةِ . قَالَ : فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ ؟ قُلْتُ : نَعَمْ . قَالَ : فَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ ؟ قُلْتُ : ٱلْحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالٌ ، يَنَالُ مِنَّا وَنَنَالُ مِنْهُ . قَالَ : مَاذَا يَأْمُرُكُمْ ؟ قُلْتُ : يَقُولُ : اعْبُدُوا ٱللّٰهَ وَحْدَهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ، وَاتْرُكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ وَٱلصِّدْقِ وَٱلْعَفَافِ وَٱلصِّلَةِ . فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ : قُلْ لَهُ : سَأَلْتُكَ عَنْ نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ ، فَكَذٰلِكَ ٱلرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا . وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هٰذَا ٱلْقَوْلَ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، فَقُلْتُ لَوْ كَانَ أَحَدٌ قَالَ هٰذَا ٱلْقَوْلَ

(*) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب (بلا ترجمة، بعد باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، والإسلام، والإحسان... رقم (٥١) وفي كتاب الشهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، رقم (٢٦٨١) وفي كتاب الجهاد، باب قول الله عز وجل: قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين، والحرب سجال، رقم (٢٨٠٤) وباب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة...، رقم (٢٩٤١) وباب ماقيل في لواء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (٢٩٧٨) وفي كتاب الجزية والموادعة، باب فضل الوفاء بالعهد، رقم (٣١٧٤) وفي كتاب التفسير، باب: قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله، رقم (٤٥٥٣) وفي كتاب الأدب، باب صلة المرأة أمها ولها زوج، رقم (٥٩٨٠) وفي كتاب الاستئذان، باب كيف يكتب إلى أهل الكتاب، رقم (٦٢٦٠) وفي كتاب الأحكام، باب ترجمة الحكام، وهل يجوز ترجمان واحد، رقم (٧١٩٦) وفي كتاب التوحيد، باب مايجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية وغيرها...، رقم (٧٥٤١) ومسلم في صحيحه (ج ٢ ص ٩٧) كتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل ملك الشام يدعوه إلى الإسلام، وأبوداود في سننه، في كتاب الأدب، باب كيف يكتب إلى الذمي، رقم (٥١٣٦) والترمذي في جامعه، في كتاب الاستئذان، باب ماجاء كيف يكتب إلى أهل الشرك، رقم (٢٧١٧)۔

قَبْلَهُ ، لَقُلْتُ رَجُلٌ يَأْتَسِي بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، قُلْتُ : فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ، قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ أَبِيهِ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، فَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الْكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَيَكْذِبَ عَلَى اللهِ . وَسَأَلْتُكَ أَشْرَافُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ ، فَذَكَرْتَ أَنَّ ضُعَفَاءَهُمُ اتَّبَعُوهُ ، وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ . وَسَأَلْتُكَ أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ ، وَكَذَلِكَ أَمْرُ الْإِيمَانِ حَتَّى يَتِمَّ . وَسَأَلْتُكَ أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَغْدِرُ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ لَا تَغْدِرُ . وَسَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ، وَيَنْهَاكُمْ عَنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلَاةِ وَالصِّدْقِ وَالْعَفَافِ ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ ، وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ ، لَمْ أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ ، فَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَنِّي أَخْلُصُ إِلَيْهِ ، لَتَجَشَّمْتُ لِقَاءَهُ ، وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمِهِ . ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ الَّذِي بَعَثَ بِهِ دِحْيَةُ إِلَى عَظِيمِ بُصْرَى ، فَدَفَعَهُ إِلَى هِرَقْلَ ، فَقَرَأَهُ ، فَإِذَا فِيهِ : (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ : سَلَامٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى ، أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ ، يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ ، وَ : «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ») . قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : فَلَمَّا قَالَ مَا قَالَ ، وَفَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ ، كَثُرَ عِنْدَهُ الصَّخَبُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ وَأُخْرِجْنَا ، فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي حِينَ أُخْرِجْنَا : لَقَدْ أَمِرَ أَمْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ ، إِنَّهُ يَخَافُهُ مَلِكُ بَنِي الْأَصْفَرِ . فَمَا زِلْتُ مُوقِنًا أَنَّهُ سَيَظْهَرُ حَتَّى أَدْخَلَ اللهُ عَلَيَّ الْإِسْلَامَ .

وَكَانَ ابْنُ النَّاظُورِ ، صَاحِبُ إِيلِيَاءَ وَهِرَقْلَ ، أُسْقُفًّا عَلَى نَصَارَى الشَّأْمِ ، يُحَدِّثُ أَنَّ هِرَقْلَ حِينَ قَدِمَ إِيلِيَاءَ ، أَصْبَحَ يَوْمًا خَبِيثَ النَّفْسِ ، فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ : قَدِ اسْتَنْكَرْنَا هَيْئَتَكَ ، قَالَ ابْنُ النَّاظُورِ : وَكَانَ هِرَقْلُ حَزَّاءً يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ سَأَلُوهُ : إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ حِينَ نَظَرْتُ فِي النُّجُومِ مَلِكَ الْخِتَانِ قَدْ ظَهَرَ ، فَمَنْ يَخْتَتِنُ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ ؟ قَالُوا : لَيْسَ يَخْتَتِنُ إِلَّا الْيَهُودُ ، فَلَا يُهِمَّنَّكَ شَأْنُهُمْ ، وَاكْتُبْ إِلَى مَدَايِنِ مُلْكِكَ ، فَيَقْتُلُوا مَنْ فِيهِمْ مِنَ الْيَهُودِ . فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى أَمْرِهِمْ ، أُتِيَ هِرَقْلُ بِرَجُلٍ أَرْسَلَ بِهِ مَلِكُ غَسَّانَ يُخْبِرُ عَنْ خَبَرِ رَسُولِ اللهِ ﷺ ، فَلَمَّا اسْتَخْبَرَهُ هِرَقْلُ قَالَ : اذْهَبُوا فَانْظُرُوا أَمُخْتَتِنٌ هُوَ أَمْ لَا ؟ فَنَظَرُوا إِلَيْهِ ، فَحَدَّثُوهُ أَنَّهُ مُخْتَتِنٌ ، وَسَأَلَهُ عَنِ

اَلْعَرَبِ ، فَقَالَ : هُمْ يَخْتَتِنُونَ ، فَقَالَ هِرَقْلُ : هٰذَا مُلْكُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ قَدْ ظَهَرَ . ثُمَّ كَتَبَ هِرَقْلُ إِلَى صَاحِبٍ لَهُ بِرُومِيَةَ ، وَكَانَ نَظِيرَهُ فِي الْعِلْمِ ، وَسَارَ هِرَقْلُ إِلَى حِمْصَ ، فَلَمْ يَرِمْ حِمْصَ حَتَّى أَتَاهُ كِتَابٌ مِنْ صَاحِبِهِ يُوَافِقُ رَأْيَ هِرَقْلَ عَلَى خُرُوجِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَأَنَّهُ نَبِيٌّ ، فَأَذِنَ هِرَقْلُ لِعُظَمَاءِ الرُّومِ فِي دَسْكَرَةٍ لَهُ بِحِمْصَ ، ثُمَّ أَمَرَ بِأَبْوَابِهَا فَغُلِّقَتْ ، ثُمَّ اطَّلَعَ فَقَالَ : يَا مَعْشَرَ الرُّومِ ، هَلْ لَكُمْ فِي الْفَلَاحِ وَالرُّشْدِ ، وَأَنْ يَثْبُتَ مُلْكُكُمْ ، فَتُبَايِعُوا هٰذَا النَّبِيَّ ؟ فَحَاصُوا حَيْصَةَ حُمُرِ الْوَحْشِ إِلَى الْأَبْوَابِ ، فَوَجَدُوهَا قَدْ غُلِّقَتْ ، فَلَمَّا رَأَى هِرَقْلُ نَفْرَتَهُمْ ، وَأَيِسَ مِنَ الْإِيمَانِ ، قَالَ : رُدُّوهُمْ عَلَيَّ ، وَقَالَ : إِنِّي قُلْتُ مَقَالَتِي آنِفًا أَخْتَبِرُ بِهَا شِدَّتَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ ، فَقَدْ رَأَيْتُ ، فَسَجَدُوا لَهُ وَرَضُوا عَنْهُ ، فَكَانَ ذٰلِكَ آخِرَ شَأْنِ هِرَقْلَ .

رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ وَيُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ .

[٥١ ، ٢٥٣٥ ، ٢٦٥٠ ، ٢٧٣٨ ، ٢٧٧٨ ، ٢٧٨٢ ، ٢٨١٦ ، ٣٠٠٣ ، ٤٢٧٨ ، ٥٦٣٥ ، ٥٩٠٥ ، ٦٧٧١] .

ابو الیمان الحکم بن نافع

یہ ابو الیمان حکم بن نافع بہرانی حمصی ہیں، ایک بہرانی ام سلمہ نامی خاتون کے مولی تھے ، ثقہ اور ثبت تھے ، یہ اسماعیل بن عیاشؒ، شعیب بن ابی حمزہؒ اور ان کے علاوہ بہت سے اہلِ علم سے حدیث روایت کرتے ہیں، جبکہ ان کے شاگردوں میں امام بخاریؒ، امام احمدؒ، امام یحیی بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور امام ذہلیؒ جیسے اساطینِ علم کا شمار ہے۔ (۱)

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یہ اپنے استاذ شعیب بن ابی حمزہؒ سے جو روایات بیان کرتے ہیں وہ اکثر انھوں نے سماعاً حاصل نہیں کیں بلکہ انہیں ان کی اجازت ملی تھی، اور وہ ایسی روایتوں کے لیے بھی "سماع" کا لفظ یعنی "أخبرنا" استعمال کرتے ہیں۔ (۲)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص شعیب بن ابی حمزہؒ سے اجازۃً روایتِ حدیث کرے ، اور راویِ مُجازلہٗ ثقہ ثبت ہو تو ایسی روایت حجّت ہے بشرطیکہ مُجاز کتاب اتقان اور ضبط کے ساتھ متصف ہو شعیب بن

---

(۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۱۴۶ - ۱۵۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹) و تقریب التہذیب (ص ۱۷۶)۔

(۲) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۱۷۶) نیز دیکھیے مقدمۂ فتح الباری (ص ۳۹۹) الفصل التاسع سیاق أسماء من طعن فیہ من رجال ہذا الکتاب۔

ابی حمزہؒ کی کتاب ایسی ہی تھی، اس لیے ابوالیمانؒ کی شعیب بن ابی حمزہؒ سے روایت کردہ مرویات محققین کے نزدیک حجت ہیں۔ (۳)

ابوالیمانؒ ۱۳۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۲ھ میں وفات پائی۔ (۴)

شعیب

یہ ابو بِشر شعیب بن أبی حمزہ القرشی الأموی ہیں، ان کے والد ابوحمزہ کا نام دینار ہے، ثقہ، حافظ اور متقن ہیں، تابعین سے کسبِ علم کیا جن میں سب سے زیادہ استفادہ امام زہریؒ سے کیا، حتی کہ امام یحیی بن معینؒ فرماتے ہیں کہ:

"شعیب أثبت الناس فی الزهری" (۵)

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں "رأیت کتب شعیب بن أبی حمزة، فرأیت کتبا مضبوطة مقیّدة" اور پھر خوب تعریف کی۔ (۶)

۱۶۲ھ یا ۱۶۳ھ میں ان کا انتقال ہوا عمر ستّر سال سے متجاوز ہوچکی تھی۔ (۷)

ابوسفیان

یہ مشہور صحابی صخر بن حرب بن امیہ بن عبد شمس بن عبدمناف الاموی ہیں، ابو سفیان اور ابو حنظلہ دونوں کنیتیں ہیں پہلی کنیت زیادہ معروف ہے۔

عام الفیل سے دس سال قبل ولادت ہوئی، یہ ام المؤمنین حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالی عنہا اور حضرت معاویہؓ کے والد ہیں، ابوجہل کے بعد ہمیشہ اہلِ مکہ کے سردار اور غزوۂ بدر کے بعد تمام غزوات میں قریش کے علمبردار رہے، یہاں تک کہ فتحِ مکہ کے موقعہ پر لیلۃ الفتح میں بلکہ فتحِ مکہ کے دن صبح کے وقت مشرف باسلام ہوئے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوۂ طائف وحنین میں شرکت کی، آپؐ نے ان کو حنین کے غنائم میں سے سو اونٹ اور چالیس اوقیہ چاندی عنایت فرمائی، ان کی ایک آنکھ غزوۂ طائف میں

---

(۳) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تذکرۃ شعیب بن أبی حمزۃ۔

(۴) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۱۵۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹)۔

(۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹) وتہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۱۶-۵۲۰)۔

(۶) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۱۷)۔

(۷) تقریب التہذیب (ص ۲۶۷) وتہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۲۰) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹)۔

شہید ہوگئی تھی اور دوسری آنکھ یرموک کی لڑائی میں اپنے بیٹے حضرت یزیدؓ کی قیادت میں لڑتے ہوئے شہید ہوگئی۔ (۸)

مدینہ منورہ میں انھوں نے اقامت اختیار کی، اور ۳۱ھ یا ۳۴ھ میں اٹھاسی سال کی عمر میں مدینہ ہی میں وفات پائی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے آپ کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔ (۹)

تاریخی تجزیہ و تفصیل

یہاں سب سے پہلے ہم تاریخی تجزیہ ذکر کریں گے تاکہ حضرت دِحیہؓ، ابوسفیان اور ہرقل کے ایک جگہ اجتماع کا راز بھی معلوم ہوجائے اور تاریخی اشکال بھی رفع ہو، اس کے بعد واقعۂ حدیث کی تشریح ہوگی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دنیا میں تشریف لائے اس وقت دو بڑی سلطنتیں تھیں ایک روم، دوسری فارس یا ایران، یہ دونوں سلطنتیں اس قدر وسیع تھیں کہ اپنے اپنے علاقوں سے نکل کر عرب کے بعض خطّوں میں آچکی تھیں چنانچہ عراق ویمن کو چھوڑ کر مصر و شام روم کے زیر اثر تھے، فارس کے لوگ آتش پرست مجوسی اور رومی عیسائی اہلِ کتاب تھے، فارس کا بادشاہ کسریٰ کہلاتا تھا اور روم کا بادشاہ قیصر۔ قصر کے معنی ان کی زبان میں چاک کرنے کے تھے ان کا ایک بڑا بادشاہ ماں کے مرجانے کی وجہ سے پیٹ چاک کرکے نکالا گیا تھا۔ وکان یفتخر بذلک۔ اسی سے اخذ کرکے اس وقت سے ان کے بادشاہوں کا لقب قیصر ہونے لگا۔

روم اور فارس کے درمیان ہمیشہ لڑائی رہتی تھی چنانچہ ۶۰۲ء سے ۶۱۴ء تک ان کی حریفانہ نبرد آزمائیاں جاری رہیں۔

۵۷۰ء میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی اور ۶۱۰ء میں یعنی چالیس سال کے بعد بعثت ہوئی، مکہ والوں میں روم و فارس کی جنگوں کی خبریں پہنچتی رہتی تھیں کیونکہ ان کے اثرات عرب کی حدود تک پہنچے ہوئے تھے، اور یہ خبریں خاص دلچسپی سے سنی جاتی تھیں، مشرکین فارسیوں کو اپنے سے قریب سمجھتے تھے اور مسلمان رومیوں کو، کہ وہ اہلِ کتاب تھے، جب فارس کے غلبہ کی خبر آتی تو مشرکین خوش ہوتے تھے اور مسلمان آزردہ ہوتے تھے اور روم کے غلبہ کی صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہوتا۔

---

(۸) علامہ شبلی نعمانی کی "سیرت النبی" (ج ۱ ص ۲۹۶) میں ہے "چنانچہ غزوۂ طائف میں ان کی ایک آنکھ زخمی ہوئی اور یرموک میں وہ بھی جاتی رہی" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی آنکھ شہید ہوئی جبکہ حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ "الاستیعاب" (بہامش الإصابہ ج ۲ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) میں لکھتے ہیں "وشہد الطائف ورمی بسہم ففقئت عینہ الواحدۃ.... إنہ فقئت عینہ الأخری یوم الیرموک۔"

(۹) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹) وتقریب التہذیب (ص ۲۷۵)۔

۶۱۴ء میں جبکہ قمری حساب سے ولادت باسعادت کو پینتالیس سال ہوچکے تھے اور بعثت کو پانچ سال گذر چکے تھے شاہِ فارس خسرو پرویز نے رومیوں کو ایک فیصلہ کن شکست دی اور مصروشام اور ایشیائے کوچک پر قبضہ کرلیا، ہرقل کو ایرانی لشکر نے قسطنطنیہ میں پناہ گزین ہونے پر مجبور کردیا، بڑے بڑے پادری قتل یا قید کرلیے گئے، بیت المقدس سے سب سے مقدس ترین صلیب ایرانی فاتحین لے اڑے، بظاہر رومیوں کے اب دوبارہ ابھرنے کی کوئی صورت نہ رہی، مشرکین خوب خوش ہوئے اور کہنے لگے کہ جس طرح فارس نے روم کو مٹادیا اسی طرح اب ہم تمہیں مٹا ڈالیں گے۔

ایسے موقعہ پر قرآن کریم نے اسبابِ ظاہری کے بالکل برخلاف اور اپنی عادت کے خلاف مدّت کی تعیین کرکے پیشین گوئی کی کہ "الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِيٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ بِنَصْرِ اللّٰهِ" (۱۰)۔

آیت کے نزول کے بعد حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بعض مشرکین سے شرط باندھ لی (اس وقت تک اس کی حرمت نہیں ہوئی تھی) کہ رومیوں کو دوبارہ اہلِ فارس پر غلبہ حاصل ہوگا، پہلے کچھ مدت مقرر کی تھی آپ کے ارشاد پر نو سال کا تقرر ہوا، مشرکین تو مطمئن تھے کہ رومی نو سال تو کیا، سو سال میں بھی اٹھ نہیں سکتے، اس لیے انھوں نے شرط مان لی اور نو سال کی مدت کو قبول کرلیا۔ ٹھیک نو سال بعد جب مسلمان بدر کی فتح کی خوشی منارہے تھے قیصر کی فتح کی خبر آئی مسلمانوں کی خوشی دوبالا اور مشرکین کا غم دوہرا ہوگیا، بہت سے لوگ قرآن کریم کی پیشین گوئی کی صداقت سے متاثر ہوکر مسلمان بھی ہوئے، حضرت صدیق اکبرؓ نے سو اونٹ وصول کیے اور آپؐ نے ان کو صدقہ کرنے کا حکم دے دیا۔

اس کے بعد جنگوں کا سلسلہ جاری رہا ۶ھ میں صلح حدیبیہ ہوئی، اس کے نتیجہ میں کچھ امن ملا تو ابوسفیان ایک قافلہ لے کر تجارت کی غرض سے شام روانہ ہوئے، ادھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں جہاں بآسانی ممکن تھا سلاطینِ عالم کو دعوت اسلام کے خطوط روانہ کیے، چنانچہ محرم ۷ھ میں حضرت دِحیہؓ ہرقل کے لیے خط لے کر چلے۔

دوسری طرف ہرقل نے یہ منت مانی تھی کہ فارسیوں پر غلبہ ہوجائے تو میں حمص سے پیدل ایلیاء یعنی بیت المقدس کا سفر کروں گا، چنانچہ اسی نذر کے سلسلہ میں ہرقل بیت المقدس پہنچا، حضرت دِحیہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب مبارک لے کر والیِ بُصریٰ کے پاس پہنچے تاکہ وہ ہرقل تک نامۂ مبارک پہنچادے، لیکن والیِ بُصریٰ نے حضرت دِحیہؓ کو بیت المقدس بھیج دیا کیونکہ ہرقل وہاں پہنچ چکا تھا۔

(۱۰) سورۂ روم / ۱ - ۵۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ فتح ۲ھ میں ہے تو پھر نذر چار سال بعد کیوں پوری کی جارہی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نذرِ مطلق کا علی الفور پورا کرنا ضروری نہیں ہوتا، اس لیے تاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ اصل فتح تو ۲ھ میں ہوئی ہو مگر تھوڑا بہت سلسلہ چلتا رہا ہو اور چار سال میں پورا انتظام واطمینان اور فتح کی تکمیل ہوئی ہو۔

حدیثِ ہرقل کے واقعہ کی تمہید

آپ نے ہرقل کی طرف دو مرتبہ والا نامہ ارسال فرمایا ایک مرتبہ ۷ھ میں اور دوسری مرتبہ غزوۂ تبوک کے موقعہ پر۔ دونوں میں چونکہ خلط ہوجاتا ہے اس لیے ہم بالترتیب دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کریں گے۔

پہلی مرتبہ دعوتِ اسلام

ہرقل جب بیت المقدس پہنچا تو اس نے بذریعۂ علمِ نجوم دریافت کیا کہ ملک الختان غالب آنے والا ہے، اعیانِ مملکت سے گفتگو ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ختنہ کرنے والے تو یہودی ہیں ان کی طرف سے کیا خطرہ ہوسکتا ہے، چنانچہ انھوں نے یہود کو قتل کا مشورہ دیا اسی اثناء میں حضرت دحیہؓ خط لے کر بیت المقدس پہنچے، حضرت دحیہؓ سے یا خط کے اوپر کی عبارت سے پتہ چل گیا کہ خط عرب سے آیا ہے اور مدعیِ نبوت نے بھیجا ہے، قاصد کے متعلق معلوم کرلیا گیا کہ مختون ہے اور عرب میں ختنہ کا رواج ہے، اس کے بعد قافلۂ عرب کی تلاش ہوئی تاکہ خط بھیجنے والے کے حالات معلوم کیے جائیں، اس طرح ابوسفیان ہرقل کے پاس پہنچے، ابوسفیان سے سوال وجواب کے بعد ہرقل نے بڑے زور دار طریقہ سے آپ کی صداقت کا اعلان کیا اور ملاقات کا اشتیاق بھی ظاہر کیا پھر اس کے بعد خط پڑھا گیا اور شور مچا تو ابوسفیان کو رخصت کردیا گیا۔

رومیہ جو اٹلی کا دارالسلطنت ہے یہ ہمیشہ نصاری کا اصل مرکز رہا ہے، وہاں ضغاطر نامی ایک بڑا لاٹ پادری تھا سب نصاری اس کو مانتے تھے، ہرقل نے اس خط کو ضغاطر کے پاس بھیجا اور یہ بھی لکھا کہ میں نے اس خط کے پہنچنے سے پہلے ہی بذریعۂ نجوم یہ معلوم کرلیا تھا کہ یہ لوگ غلبہ پانے والے ہیں اس لیے کہ یہی ختنہ کرنے والے ہیں، اس واقعہ میں تعیین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ خط لے جانے والا کون ہے، ہرقل بیت المقدس سے حمص جاکر ٹھہرا، جب ہرقل کا بیان مع والا نامہ رومیہ پہنچا تو لاٹ پادری نے تصدیق کی اور جواب لکھا کہ ہمیں بھی معلوم تھا کہ خاتم النبیین کا وقت قریب ہے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی نبی

ہیں، مگر اس وقت ضغاطر نے اپنے اسلام کا اظہار نہیں کیا، صرف خط کے جواب میں ہرقل کی رائے کی موافقت کی اور تصدیق کرکے بھیج دیا، ہرقل ابھی حمص میں تھا کہ جواب آگیا۔

جب اس نے دیکھا کہ بڑے پادری نے موافقت کی ہے تو اس کو امید ہوئی کہ اب ہماری قوم مان جائے گی اور آپ ﷺ کی رسالت کی تصدیق کرے گی اس لیے کہ دنیا کا سب سے بڑا بادشاہ بھی کہہ رہا ہے اور دنیا کا سب سے بڑا عالم بھی کہہ رہا ہے، اس امید پر اس نے روم کے بڑے بڑے لوگوں کو بلایا، وہ ایک مرتبہ ان کا تنفر اور ہیجان دیکھ چکا تھا، اس نے یہ تدبیر کی کہ سب کو بلا کر باہر نکلنے کے سارے دروازے بند کرادیے اور خود ایک بالا خانہ پر چڑھ گیا اور وہاں سے تقریر کی تاکہ دست درازی کی نیت سے کوئی اس کے پاس آسانی سے نہ پہنچ سکے، اور ہیجان میں یہ لوگ باہر جاکر فساد بھی نہ پھیلا سکیں، سب جوش یہیں ختم ہوجائے، اس نے کہا "یامعشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد؟" جب لوگوں نے اس کی یہ تقریر سنی تو کہنے لگے یہ ہمیں عرب کا غلام بنانا چاہتا ہے۔

ہرقل نے یہ کیفیت دیکھ کر خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول کی تو میری سلطنت جاتی رہے گی، چنانچہ ہرقل نے مال وجاہ کے زوال کے خوف سے اسلام قبول نہیں کیا اور آخر میں وہی تدبیر کی جس کا حدیث میں ذکر ہے۔ یعنی کہنے لگا کہ میں نے یہ باتیں تمہارا امتحان لینے کے لیے کی ہیں، میرا یہ مقصد نہیں کہ ہم اپنا دین چھوڑ دیں چنانچہ یہ سن کر لوگ پھر اس کی تعظیم بجالائے۔

لیکن ہرقل نے والانامہ کی توہین نہیں کی، جیسے کہ کسریٰ نے کی تھی، بلکہ حریر میں لپیٹ کر رکھ دیا اور کہا کہ جب تک یہ ہمارے پاس رہے گا تو بڑی خیروبرکت کی چیز ہمارے پاس رہے گی۔ (۱۱)

دوسری مرتبہ دعوتِ اسلام

پھر دوسری مرتبہ جب آپ تیس ہزار کا لشکر لے کر تبوک تشریف لے گئے تو یہی ہرقل قیصرِ روم تھا، اس موقعہ پر پھر آپ نے دعوت نامہ حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ بھیجا تو اس نے کہا کہ میں کیا کروں میری قوم نہیں مانتی، رومیہ میں بڑا لاٹ پادری ہے اس کو سب نصاری مانتے ہیں وہاں یہ خط لے کر جاؤ، چنانچہ خود دِحیہ رضی اللہ عنہ والا نامہ لیکر رومیہ گئے، یہاں متعین ہے کہ حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ ہی گئے تھے، لیکن یہاں یہ متعین نہیں کہ بڑا پادری رومیہ کا وہی ضغاطر ہے یا کوئی دوسرا پادری تھا، بہرحال جو بھی ہو، دحیہ رضی اللہ عنہ گئے اور اس نے تصدیق کی کہ بے شک یہ نبیِ آخرالزمان ہیں میں ان پر ایمان لاتا ہوں اور حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ سے یہ بھی کہا کہ آپ ﷺ سے میرا

(۱۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص۷۹ ـ ۹۹) والبدایۃ والنہایۃ (ج۴ ص۲۶۲ ـ ۲۶۸)۔

سلام کہنا اور بتانا کہ میں نے ایمان قبول کرلیا ہے ، پھر غسل کیا، کپڑے بدلے اور عام مجمع میں ایمان کا اعلان کیا اور ان کو ایمان کی دعوت دی سب کے سامنے کلمۂ شہادت پڑھا مگر لوگوں نے اس کو اسی مجلس میں شہید کر ڈالا۔

یہ واقعہ دیکھ کر حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ وہاں سے نکلے اور ہرقل کے پاس آکر سارا ماجرا بیان کیا تو اس نے کہا کہ جب ان کے ساتھ یہ ہوا تو آپ اندازہ کرلیں کہ میرے ساتھ کیا ہوگا، غرض وہ ایمان نہیں لایا، فقط صداقت کا اعلان کرنے اور شوق ظاہر کرنے سے ایمان نہیں آتا، غزوۂ تبوک کے موقعہ پر اس نے جواب میں لکھا تھا "إنی مسلم" تو آپ نے فرمایا تھا "کذب بل ھو علی نصرانیتہ" یہ سب زبانی جمع خرچ تھا، انقیاد اور تسلیم کو اس نے اختیار نہیں کیا۔ (۱۲)

تنبیہ

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالی عنہ کی خلافت کے دور میں جو رومیوں کے ساتھ جنگ ہوئی اور پھر یرموک کے موقعہ پر ان کو تباہ کن شکست دی گئی اس وقت قیصرِ روم کون تھا؟ آیا یہی ہرقل تھا یا اس کا لڑکا؟ دونوں ہی اقوال ہیں البتہ علامہ عینیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکاتبت جس سے ہوئی تھی وہ ہرقل تھا، اس کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا "مورق" تخت نشین ہوا اور یہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تھا، پھر اس کے بعد اس کا بیٹا "ہرقل بن قیصر" یعنی ہرقل کا پوتا بادشاہ بنا، اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور میں اسی سے جنگیں لڑی گئیں۔ اور حضرت ابوعبیدہ و خالد بن الولید رضی اللہ عنہما کے ہاتھوں یہ شکست سے دوچار ہوکر شام سے قسطنطنیہ فرار ہوکر چلا گیا تھا۔ (۱۳)

روم کا اطلاق

روم کا اطلاق فقط اس خطّہ پر ہوتا ہے جس کو آج کل رومۃ الکبری کہا جاتا ہے ، جہاں اس وقت اٹلی کا دارالسلطنت ہے ، اس کا نام رومیہ بھی ہے ، مگر پہلے زمانہ میں روم کا اطلاق اس رومیہ، قسطنطنیہ اور ایشیائے کوچک، یونان سب کے مجموعہ پر ہوتا تھا کیونکہ مرکز و دارالسلطنت رومیہ میں تھا جو حقیقۃً روم ہے اور

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۱۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹)۔

یہ سب ممالک اسی کے ماتحت تھے، اس بنا پر سب کو روم کہہ دیا جاتا تھا۔

رومیہ کی مرکزیت ابتدا میں تھی، پھر خود آپس میں ان کے کچھ اختلافات ہوئے اور دوسرا ایک مرکز قسطنطنیہ میں بھی قائم کیا گیا، چنانچہ ہرقل کے عہد میں روم کا دارالسلطنت قسطنطنیہ ہی میں تھا، انہی کے ماتحت شام بھی تھا، حمص شام ہی کا ایک بڑا شہر ہے، قسطنطنیہ سے بیت المقدس جاتے ہوئے راستہ میں پڑتا ہے۔ واللہ اعلم

یہاں تک کی تمام باتیں جب آپ کے ذہن میں بیٹھ گئیں تو اب آگے الفاظ حدیث کی تشریح سمجھ لیجیے۔

الفاظ وفوائد حدیث

أن أبا سفيان بن حرب أخبره:

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو ابوسفیانؓ نے یہ واقعہ بتایا، واضح رہے کہ جس وقت یہ واقعہ پیش آیا اس وقت ابوسفیانؓ مسلمان نہیں ہوئے تھے، حالت کفر میں تھے گویا اس روایت کا تحمل حالتِ کفر میں اور اداءِ روایت حالتِ اسلام میں ہوئی ہے۔

أن هرقل أرسل إليه

یعنی ہرقل نے حضرت ابوسفیانؓ کو بلا بھیجا۔

ہرقل کا ضبط

ہِرَقْل: "ھاء" کے کسرہ اور "راء" کے فتحہ اور "قاف" کے سکون کے ساتھ ہے، یہی مشہور ہے۔

بعض حضرات نے "ھاء" کے کسرہ اور "راء" کے سکون اور "قاف" کے کسرہ کے ساتھ اس کا ضبط کیا ہے۔

جوالیقی کا کہنا یہ ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے جس کا عربوں نے تکلم کیا ہے اور یہ اسم عَلَم ہے، عُجمہ اور عَلَمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔

ہرقل نے اکتیس سال تک حکومت کی، اسی کے زمانہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا۔

ہرقل کا لقب "قیصر" تھا، بلکہ "قیصر" (جیسا کہ پیچھے ہم اشارہ کرچکے ہیں) رومیوں کے ہر بادشاہ کا لقب ہوا کرتا تھا، اسی طرح فارس کا بادشاہ "کسریٰ"، ترکی کا "خاقان" حبشہ کا "نجاشی" قبط کا "فرعون" مصر کا "عزیز" حمیر اور یمن کا "تبّع" ہندوستان کا "دھمی" چین کا "فغفور" زنج کا "غانہ" یونان کا "بطلیموس" یہود کا "قیطون" یا "ماتح" بربر کا "جالوت" صابئہ کا "نمرود" اور فرغانہ کا "اخشید" لقب ہوا کرتا تھا۔

ہرقل ہی نے سب سے پہلے دینار کی ڈھلائی کی اور بیعت کا اجراء کیا۔

بخاری شریف کی حدیث میں ہے "إذا هلك كسرىٰ فلا كسرىٰ بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده"(۱۴) ——امام شافعیؒ سے اس کے یہ معنی منقول ہیں کہ جب شام میں قیصر ہلاک ہوگا تو پھر دوبارہ کوئی قیصر نہیں ہوگا، اور اسی طرح جب عراق میں کسریٰ ہلاک ہوگا تو وہاں پھر کوئی کسریٰ نہیں اٹھے گا۔ (۱۵)

اس حدیث کی شانِ ورودیہ بیان کی جاتی ہے کہ قریش کے لوگ جاہلیت کے زمانہ میں عراق وشام کی طرف تجارت کے لیے بہت سفر کیا کرتے تھے، جب یہ لوگ مسلمان ہوگئے تو انہیں خوف ہوا کہ اب ہمارا تجارتی سفر بند ہوجائے گا کیونکہ اسلام کی وجہ سے وہاں کے لوگ دشمن ہوگئے، آپ نے لوگوں کو تسلی دی کہ تمہیں کسی قسم کا نقصان نہیں ہوگا بلکہ قیصر اور کسریٰ کے مرنے کے بعد دوبارہ وہاں کوئی اور ایسا پیدا نہیں ہوگا(۱۶)

في ركب من قريش

رَکْب: راکب کی جمع ہے، دس یا دس سے اوپر افراد پر مشتمل جماعت کو کہتے ہیں، یہ لوگ کتنے تھے؟ حاکم کی "اِکلیل" میں ہے کہ تیس آدمی تھے جبکہ ابن السکن کی روایت میں ہے کہ بیس کے قریب تھے۔ (۱۷)

وكانوا تجارا بالشام في المدة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مادّ فيها

---

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبیاء، باب علامات النبوة فی الإسلام، رقم (۳۶۱۸)۔

(۱۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۶) حوالۂ بالا۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

أباسفيان وكفّار قريش:

یہ لوگ شام تجارت کی غرض سے گئے ہوئے تھے اس زمانہ میں جس کے اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان اور کفار قریش سے صلح کی ایک مدّت مقرر فرمائی تھی۔

تجار: بضم التاء وتشدید الجیم اور بکسر التاء وتخفیف الجیم دونوں درست ہیں، یہ "تاجر" کی جمع ہے۔

مدت سے مراد مدّتِ صلحِ حدیبیہ ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کفارِ مکہ کے ساتھ مصالحت کی تھی اس میں یہ طے پایا تھا کہ دس سال کے لیے جنگ موقوف کی جاتی ہے، اس دس کی تصریح ابن اسحاقؒ کی روایت میں ہے (۱۸) ابوداوٗد نے حضرت ابن عمرؓ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۱۹)

البتہ ابو نعیمؒ نے عبداللہ بن دینارؒ کی مسند میں، اسی طرح حاکمؒ نے مستدرک میں مدتِ صلح چار سال ذکر کی ہے۔ (۲۰)

فأتوه وهم بإيلياء

یعنی ابوسفیان اور ان کے رفقاء ہرقل کے پاس آئے جبکہ وہ لوگ یعنی ہرقل اور اس کے رفقاء ایلیاء میں تھے۔

"ایلیاء" بیت المقدس کے شہر کا نام ہے۔

ایلیاء میں چار لغات ہیں:۔

❶ بهمزة مكسورة ثم ياء مثناة من تحت ساكنة، ثم لام مكسورة، ثم ياء أخرى، ثم ألف ممدودة۔ یہی ضبط مشہور ہے۔

❷ دوسری لغت بغیر الفِ ممدودہ کے یعنی قصر کے ساتھ ہے۔

❸ تیسری لغت یہ ہے کہ پہلی یاء کو حذف کرکے پڑھا جائے یعنی ہمزۂ مکسورہ کے بعد لام ساکن، اور اس کے بعد یاء، اس کے بعد الفِ ممدودہ۔

❹ ایک لغت اس میں "ایلاء" بھی منقول ہے۔ (۲۱)

---

(۱۸) دیکھیے سیرت ابن ہشام مع الروض الأنف (ج۲ ص ۲۳۰) الهدنة۔

(۱۹) فتح الباری (ج۱ ص ۳۴)۔

(۲۰) حوالۂ بالا۔

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج۳ ص ۲۰) وفتح الباری (ج۱ ص ۳۴) ومعجم البلدان (ج۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ "ایل" اللہ کو کہتے ہیں اور "یاء" بیت کو، تو "ایلیاء" کے معنی ہوئے "بیت اللہ"۔

فدعاهم في مجلسه وحوله عظماء الروم

پھر ہرقل نے ان قریشیوں کو اپنی مجلس میں بلایا، اس وقت اس کے اردگرد روم کے ارکینِ سلطنت اور بڑے بڑے لوگ موجود تھے۔

ثم دعاهم ودعا بترجمانه

پھر ان کو بلایا اور اپنے ترجمان کو بھی بلایا۔

پہلی مرتبہ بلانے سے مراد یا تو یہ ہے کہ ان کو انتظار گاہ میں بٹھایا گیا اور پھر اپنی پیشی میں حاضر کیا۔ اور یا یہ مراد ہے کہ پہلے انہیں حاضر کیا گیا پھر ان کو اور قریب بلایا گیا۔ واللہ اعلم۔

تَرْجُمان: تاء کے فتحہ اور جیم کے ضمہ کے ساتھ ہے، یہی امام نوویؒ کے نزدیک راجح ہے، اس میں تاء اور جیم دونوں کا ضمہ بھی درست ہے اور دونوں پر فتحہ پڑھنا بھی منقول ہے۔ البتہ تاء کے ضمہ اور جیم کے فتحہ کا قول کسی کا نہیں ہے۔ (۴۲)

ترجمان کہتے ہیں ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے والے کو۔ (۴۳)

اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے کہ عربی لفظ ہے یا معرّب ہے۔ (۴۴) پھر جوہریؒ نے اس میں تاء کو زائدہ قرار دیا ہے اور صاحبِ نہایہ نے ان کی اتباع کی ہے، جبکہ جوہریؒ کی یہ بات جمہور نے تسلیم نہیں کی۔ (۴۵)

فقال: أيكم أقرب نسباً بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي

اس نے پوچھا کہ اس شخص کے ساتھ جو نبوت کا دعوی کر رہا ہے نسب کے اعتبار سے تم میں سے

---

(۴۲) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص ۹۷) کتاب الجهاد، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی هرقل..... وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۴ و ۸۵) وفتح الباری (ج۱ ص ۳۴)۔

(۴۲) حوالۂ بالا۔

(۴۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۵)۔

(۴۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۵) وتهذیب الأسماء واللغات (ج۳ ص ۴۱)۔

کون زیادہ قریب ہے۔ سب سے زیادہ قریب النسب کے متعلق اس لیے دریافت کیا کہ جو قریب النسب ہوگا وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے زیادہ باخبر ہوگا اور نسب کے سلسلہ میں کوئی غلط بیانی نہیں کرے گا، اس لیے کہ خود اس کو خطرہ ہوگا کہ اگر میں اس کے نسب پر کوئی عیب لگاؤں گا تو میرے نسب پر عیب لگے گا۔ (۲۶)

فقال أبو سفيان: فقلت: أنا أقربهم نسباً

ابوسفیانؓ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں ان سب کے مقابلہ میں اس شخص سے نسب کے اعتبار سے قریب ہوں۔ اس کی وجہ ظاہر ہے اس لیے کہ ابوسفیان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عبدمناف میں جاکر مل جاتے ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلۂ نسب ہے محمد رسول اللہ ابن عبداللہ بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف اور ابوسفیان کا سلسلۂ نسب ہے ابوسفیان صخر بن حرب بن اُمیّہ بن عبد شمس بن عبدمناف۔ (۲۷)

فقال: أدنوه مني، وقربّوا أصحابه، فاجعلوهم عند ظهره

ہرقل نے کہا کہ اس شخص کو مجھ سے قریب کردو اور اس کے رفقاء کو بھی قریب لاؤ اور ان کو اس کی پشت کے پاس کردو یعنی ابوسفیان آگے ہوں اور ان کے رفقاء پیچھے۔

یہ اس لیے کیا کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جب مواجہہ ہوتا ہے اور آدمی روبرو ہوتا ہے تو تکذیب نہیں کرسکتا، آنکھیں جب چار ہوتی ہیں تو شرم آتی ہے، اس واسطے ان کو ابوسفیان کے پیچھے بٹھایا تاکہ وہ اگر ابوسفیان کی تردید کرنا چاہیں تو تکلّف نہ ہو اور خاموش نہ رہیں۔ (۲۸)

ثم قال لترجمانه: قل لهم: إني سائل هذا الرجل، فإن كَذَبَني فكَذِّبوه: پھر ہرقل نے ترجمان سے کہا کہ ان لوگوں سے کہو کہ میں اس شخص یعنی ابوسفیان سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کچھ پوچھ رہا ہوں، اگر یہ غلط بیانی کرے تو فوراً بول پڑنا اور اس کی تکذیب کرنا۔

---

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۴ و ۳۵)۔

(۲۸) حوالۂ بالا۔

"كَذَبَنِی" میں "كَذَبَ" مجرد سے ہے، یہ لفظ مجرّد سے ہو تو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور مزید سے ہو تو متعدی بیک مفعول۔

یہی کیفیت "صَدَقَ" اور "صدّق" میں ہے۔ یہ الفاظِ غریبہ میں سے شمار کیے گئے ہیں اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حروف کے بڑھنے سے اس کے معنی میں اضافہ ہوتا ہے جبکہ یہاں اس کے برعکس ہے۔ (۲۹)

فواللہ لولا الحیاء من أن یاثروا علیّ کذباً لکذبت عنہ:

ابوسفیان کہتے ہیں کہ اگر مجھے اس بات کی حیا دامن گیر نہ ہوتی کہ یہ لوگ یہاں سے نکلنے کے بعد میرے جھوٹ کو نقل کریں گے اور یہ کہیں گے کہ ابوسفیان نے ہرقل کے پاس جھوٹ بول دیا تو میں ضرور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر دیتے ہوئے غلط بیانی سے کام لیتا۔

یہاں ابوسفیان کے الفاظ ہیں "یاثروا علیّ کذباً" یعنی وہ مجھ سے جھوٹ نقل کرتے، یہ نہیں کہا "یکذبوا" کہ یہ لوگ میری تکذیب کریں گے اور مجھے جھٹلائیں گے۔ گویا ابوسفیان کو سوفیصدی اطمینان تھا کہ میرے ساتھی ہرقل کے سامنے مجھے نہیں جھٹلائیں گے، البتہ یہ خطرہ تھا کہ اگر میں نے جھوٹ بولا تو یہ مکہ مکرمہ میں جاکر کہیں گے کہ ابوسفیان نے ہرقل کے دربار میں غلط بیانی کی اور اس سے قوم کا اعتماد مجھ سے اٹھ جائے گا اور قوم یہ کہے گی کہ ابوسفیان جھوٹ بولتا ہے، تو قوم کے اعتماد کے مجروح ہونے کے خوف سے ابوسفیان نے یہاں جھوٹ نہیں بولا، ابن اسحاقؒ نے تصریح کی ہے "فواللہ لو قد کذبت ما ردّوا علیّ، ولکنی کنت امرءاً سیداً أتکرم عن الکذب، وعلمت أن أیسر ما فی ذلک إن أنا کذبتہ أن یحفظوا ذلک عنی ثم یتحدثوا بہ" (۳۰)

دوسری ایک اور بات کا احتمال بھی ہے کہ ابوسفیان کو یہ خیال ہوا ہو کہ یہ لوگ اگرچہ یہاں میری تکذیب نہیں کریں گے لیکن مکہ مکرمہ جاکر جب بتلائیں گے کہ میں نے جھوٹ بولا ہے تو اس کا عام چرچا ہوگا، چونکہ ہمارے لوگوں کی تجارت کے سلسلے میں شام آمدورفت رہتی ہی ہے تو میرا جھوٹ یہاں بھی پہنچ جائے گا اس طرح ہوسکتا ہے ہرقل کو بھی پتہ چل جائے، چونکہ یہ معمولی جھوٹ نہیں ہوگا بلکہ اللہ کے نبی کے بارے میں جھوٹ ہوگا اس لیے ممکن ہے ہرقل یا تو ہمیں گرفتار کرلے یا کم ازکم داخلے پر پابندی لگادے۔ (۳۱)

---

(۲۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۳۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۴)۔

بہرحال یہاں سے معلوم ہوا کہ دروغ گوئی کو جیسے اسلام میں مذموم سمجھا جاتا ہے کفار بھی اس کو مذموم اور کم از کم ناپسندیدہ سمجھتے تھے۔

کیا اشیاء میں حسن وقبح عقلی ہے؟

اس سے معتزلہ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اشیاء میں حسن وقبح عقلی ہے، عقل ہی اشیاء کے حسن وقبح کا فیصلہ کرتی ہے۔ (۳۲)

اہل سنت کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا مذموم ہونا شرائعِ سابقہ مثلاً شریعت ابراہیمیہ سے اخذ کیا گیا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا مذموم ہونا عرف وعہد سے ماخوذ ہو۔ (۳۳)

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تھوڑا سا توسّع اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اصل میں تحسین وتقبیح کا تعلق شریعت سے ہے حق تعالی جس کو حَسَن قرار دیدیں وہ حَسَن ہے اور جس کو قبیح قرار دیدیں وہ قبیح ہے، مگر عقل بھی حُسن وقبح میں فرق کرتی ہے، لیکن اگر کہیں عقل وشرع میں تعارض ہو تو شارع کی تحسین وتقبیح کو عقل کی تحسین وتقبیح پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۳۴)

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی عقلِ انسانی کسی ایسے امر کو قبیح کہہ ہی نہیں سکتی جس کو شریعتِ مطہرہ حَسَن کہے اور جس کو شریعت قبیح کہے سلیم عقلِ انسانی اس کو حَسَن نہیں کہہ سکتی۔

مطلب یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالی نے عقلِ سلیم عطا فرمائی ہے وہ شرعی حَسَن وقبیح کو حَسَن وقبیح ہی سمجھے گا، اس کے خلاف نہیں کہہ سکتا اور جہاں کہیں اس کے خلاف ہوتا ہے وہاں آدمی کی عقل میں کوئی فتور ہوتا ہے یا مقدمات کے سمجھنے میں کوئی الجھن ہوتی ہے یا اور کوئی عارض پیش آجاتا ہے، جس کی وجہ سے عقل صحیح فیصلہ نہیں کرپاتی۔ واللہ تعالی أعلم بحقیقة الأمر۔

لکذبت عنه: اصل میں اس کے صلہ میں "علیٰ" استعمال ہوتا ہے چنانچہ جب کسی کی طرف غلط بات منسوب کی جائے تو کہا جاتا ہے کذب علیه، یہاں جو "عن" صلہ لایا گیا ہے وہ اس لیے کہ یہاں معنی "اخبار" کا تضمّن ہے گویا عبارت ہے لکذبت مخبراً عنه، یعنی میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں خبر دیتے ہوئے غلط بیانی کرتا۔

---

(۳۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۳۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۳۴) أشار إلى هذا الكلام العيني في العمدة (ج ۱ ص ۸۵)۔

ثم کان أوّلَ ماسألني عنه أن قال: کیف نسبه فیکم؟
پھراس نے سب سے پہلے مجھ سے آپ ﷺ کے بارے میں جو پوچھا وہ یہ تھا کہ تم میں ان کا نسب کیسا ہے؟

لفظ "أول" کان کی خبر ہونے کی وجہ سے منسوب ہے، روایت یہی ہے البتہ اسم قرار دیکر مرفوع بھی پڑھا جاسکتا ہے۔ (۳۵)

قلت: هو فینا ذو نسبٍ
میں نے جواب دیا وہ ہمارے اندر اونچے نسب والے ہیں "نسب" میں تنوین تعظیم کے لیے ہے۔
ابن اسحاقؒ کی روایت میں "کیف نسبه فیکم" کے جواب میں ہے "في الذروة" (۳٦) وہ تو چوٹی کا نسب رکھتے ہیں۔ بلکہ بزارؒ کی روایت میں ہے "حدِّثني عن هذا الذي خرج بأرضکم ماهو؟ قال: شابّ، قال: کیف حسبه فیکم؟ قال: هو في حسب مالا یفضل علیه أحد، قال: هذه آیة النبوة" (۳۷)

قال: فهل قال هذا القول منکم أحد قط قبله؟
یہ دوسرا سوال ہے، ہرقل نے پوچھا کہ کیا یہ بات تم میں سے کسی نے کبھی بھی ان سے پہلے کہی ہے۔

قط

اس میں مشہور لغت فتح القاف وتشدید الطاء المضمومة ہے، بعض حضرات کہتے ہیں دونوں حرفوں کے ضمّہ کے ساتھ ہے، بعض حضرات نے قاف کے فتحہ اور طاء کی تخفیف کے ساتھ ضبط کیا ہے جبکہ کچھ حضرات قاف کے ضمہ اور طاء کی تخفیف کے ساتھ اس کا نطق کرتے ہیں۔ (۳۸)
یہ ماضی منفی کے ساتھ مختص ہے، یہاں یہی اشکال ہے کہ کلام مثبت میں اس کا استعمال ہوا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کہ یہ ماضی منفی کے ساتھ مختص ہے قاعدۂ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۳٦) فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۷) کتاب التفسیر، سورة آل عمران، باب "قل یا أهل الکتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا وبینکم....."

(۳۷) کشف الأستار عن زوائد البزار (ج ۳ ص ۱۱۷) ذکر نبینا محمد صلی الله علیه وسلم، باب فیما کان عند أهل الکتاب من علامات نبوته۔

(۳۸) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۵ و ۵٦)۔

ہے، نادراً مثبت کے ساتھ بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔ (۳۹)

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کلام نفی کے حکم میں ہو اور تقدیر عبارت ہو "هل قال هذا القول أحد أو لم يقله أحد قط" (۴۰)

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں، یعنی کسی نے ان سے پہلے ایسا دعویٰ نہیں کیا، ابوسفیان نے اس کا انکار جلدی سے اس لیے کردیا تاکہ ہرقل یہ سمجھے کہ انھوں نے یہ نئی بات ایجاد کی ہے اور نئی بات اور نیا دعویٰ قابلِ قبول نہیں ہوتا، (معاذ اللہ) ان کو جنون یا سحر لاحق ہوگیا ہے جیسا کہ اہلِ مکہ کا گمان تھا۔ (۴۱)

قال: فهل كان من آبائه من مَلِك؟

یہ تیسرا سوال ہے، یعنی کیا ان کے آباء اور بزرگوں میں کوئی سلطان یا بادشاہ گذرا ہے؟

یہاں "مِن مَلِک" میں "مِنْ" جارہ ہے اور "مَلِک" لام کے کسرہ کے ساتھ بمعنی بادشاہ ہے۔ یہی راجح ہے۔ جبکہ بعض روایات میں "مَنْ مَلَکَ" وارد ہے یعنی "من" موصولہ اور اس کے بعد فعلِ ماضی۔ مفہوم دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے۔ (۴۲)

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں، یہاں بھی ابوسفیانؓ نے جلدی سے انکار کردیا یہ تاثر دینے کے لیے کہ یہ کوئی بڑے آدمی نہیں ہیں، بادشاہت سے ان کا یا ان کے خاندان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (۴۳)

قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟

یہ چوتھا سوال ہے، یعنی لوگوں میں اشراف ان کی اتباع کرتے ہیں یا ضعفاء ہی ان کی اتباع کرتے

---

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۴۰) حوالۂ بالا، نیز دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۴۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۴)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۴۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۴)۔

ہیں۔

اشراف سے مراد وہ لوگ ہیں جو اونچے درجے کے سمجھے جاتے ہیں اہلِ نخوت وتکبّر۔ اور ضعفاء سے مراد کمزور اور مسکنت والے لوگ ہیں جن کو کم درجے کا سمجھا جاتا ہے۔ (۴۴)

فقلت: بل ضعفاؤهم

میں نے کہا کہ بڑے لوگ ان کی اتباع نہیں کرتے بلکہ گرے پڑے لوگ ہی ان کا ساتھ دیتے ہیں۔

اس کا مقصد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بے وقعت ثابت کرنا تھا حالانکہ اس وقت تک حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کے علاوہ بے شمار صاحبِ حسب ونسب وعزو جاہ والے حضرات اسلام لاچکے تھے، ان کا استثناء کیا جاسکتا تھا۔

البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابوسفیان نے اکثریت کا اعتبار کرکے جواب دیا ہو کہ آپ کے متبعین میں حقیقۃً اکثریت ضعفاء اور کمزوروں کی تھی۔

واقعہ یہ ہے کہ جب معاشرہ میں بگاڑ آتا ہے تو جو لوگ ذی وجاہت اور ذی اثر ہوتے ہیں وہ تو عیش پرستی کا شکار ہوجاتے ہیں اور اپنی رنگ رلیوں میں مست رہتے ہیں اور کوئی بات خواہ حقیقت پر مبنی ہو جب ان کے سامنے آتی ہے تو اپنی مستی میں وہ اس پر کان نہیں دھرتے اور توجہ نہیں کرتے اور جو کمزور لوگ ہوتے ہیں ان کے ظلم وستم کا شکار ہوتے ہیں اور معاشرے میں پستے رہتے ہیں ان میں اس بات کی ہر دم جستجو رہتی ہے اور فکرمند رہتے ہیں کہ کسی طرح اس عذاب اور مصیبت سے ہمیں نجات ملے، چنانچہ جب بھی ان کو کوئی مضبوط سہارا نظر آتا ہے تو وہ اپنی پوری قوت اس کے حوالے کردیتے ہیں اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انقلاب آجاتا ہے اور انقلاب کے بعد زبردست زیردست اور کمزور لوگ قوت والے ہوجاتے ہیں اور وہ ذی اثر مضبوط لوگ جو دادِ عیش وعشرت دے رہے ہوتے ہیں گرفت میں اور پکڑ میں آجاتے ہیں، تو یہاں بھی یہی ہوا کہ ضعفاء کی اکثریت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھی جو اس معاشرے کے اندر عذاب اور مصیبت کا شکار تھے تو ابوسفیان نے اسی اکثریت کا ذکر کیا ہے کہ کمزور اور ضعفاء کی اکثریت ان کے متبعین ہیں۔

---

(۴۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

قال: أيزيدون أم ينقصون؟

یہ پانچواں سوال ہے، یعنی ہرقل نے پوچھا کہ وہ لوگ بڑھتے جارہے ہیں یا گھٹ رہے ہیں؟

قلت: بل يزيدون

میں نے کہا کہ وہ گھٹ نہیں رہے بلکہ بڑھتے جارہے ہیں۔

قال: فهل يرتد أحد منهم سَخْطَةً لدينه بعد أن يدخل فيه؟

یہ چھٹا سوال ہے، پوچھا کہ کیا کوئی آدمی ان میں سے دین میں داخل ہونے کے بعد دین کو ناپسند کرکے اور برا سمجھ کے منحرف ہوتا ہے؟

"سَخْطَةً لدينه" کی قید اس نے اس لیے لگائی کہ دین سے گریز کرنا کبھی تو دین کو ناپسندیدہ سمجھنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ آدمی کسی مال ومنال کے لالچ میں مرتد ہوتا ہے اور کبھی اس لیے مرتد ہوتا ہے کہ آدمی پوری طرح دل سے مکمل مسلمان نہیں ہوا یونہی دیکھا دیکھی کسی وجہ سے مسلمان ہوگیا تھا۔ قادح ان صورتوں میں سے وہ صورت ہے کہ آدمی ناراض ہوکر اور ناپسند سمجھ کر مرتد ہوجائے، باقی صورتیں قادح نہیں ہیں۔ (۱)

تنبیہ

سخطة: جب تاء کے ساتھ ہو تو سین پر فتحہ پڑھیں گے اور اگر بغیر "تاء" کے ہو تو سین پر فتحہ اور ضمہّ دونوں جائز ہیں، البتہ فتحہ پڑھنے کی صورت میں "خاء" پر بھی فتحہ پڑھیں گے جبکہ ضمہّ کی صورت میں "خاء" پر سکون اور ضمہّ دونوں جائز ہیں۔ (۲)

قلت: لا

ابوسفیان کہہ رہے ہیں کہ میں نے جواب دیا کہ ایسا نہیں ہوتا کہ ان میں سے کوئی اپنے دین سے

---

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۲) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

ناراض ہوکر منحرف ہوجاتا ہو۔

چونکہ ابوسفیان کو معلوم تھا کہ متاعِ دنیا کے لالچ میں مرتد ہوجانا یا بغیر انشراحِ قلب کے اسلام لانے کے بعد پھرجانا یہ دین کا نقص نہیں، یہی وجہ ہے کہ عبیداللہ بن جحش نے جو حضرت ام حبیبہؓ کا شوہر اور ابوسفیان کا داماد تھا، حبشہ ہجرت کرنے کے بعد لالچ میں پڑکر دینِ نصرانیت کو قبول کرلیا تھا، چونکہ اس کا ارتداد متاعِ دنیا کے لالچ کی وجہ سے تھا سخطة لدين الإسلام نہیں تھا اس لیے جواب میں نفی کردی کہ کوئی شخص دین سے ناراض ہوکر نہیں پھرتا۔ (۳)

یہ بھی ممکن ہے، گو بعید ہے، کہ ابوسفیان کو عبیداللہ بن جحش کے ارتداد کا پتہ نہ چلا ہو، بعید اس لیے ہے کہ قریش نے اپنے آدمی حبشہ بھیجے تھے اور ظاہر ہے کہ انھوں نے پوری تحقیقات کی ہونگی تو کیا ان کو اتنا بھی پتہ نہیں چلا کہ عبیداللہ بن جحش مرتد ہوگیا ہے۔ (۴)

اور ہوسکتا ہے کہ اس ارتداد سے مراد دینِ اول کی طرف لوٹنا ہو، عبیداللہ بن جحش نے نیا دین اختیار کرلیا تھا دینِ اول کی طرف نہیں لوٹا تھا۔ (۵)

قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟

یہ ساتواں سوال ہے، کیا تم ان کو اس نبوت والی بات سے پہلے دروغ گوئی کے ساتھ متّہم کرتے تھے؟

یہ سوال بڑی جامعیت کا حامل ہے، ہرقل نے یہ نہیں پوچھا کہ کیا کبھی وہ جھوٹ بولتے تھے، یا جھوٹ بولتے ہیں، بلکہ تہمتِ کذب کے بارے میں پوچھا، اور کذب، تہمت بالکذب کا سبب ہے، جب تہمت منتفی ہوگی تو کذب بدرجہ اولی منتفی ہوگا۔ (۶)

یہ سوال اس اعتبار سے بھی اہم اور جامع ہے کہ کسی مدعی کا مشہور بالصدق ہونا اس کے دعوے کی صداقت کی بڑی دلیل ہوتی ہے، چنانچہ ابتدائے دعوت میں کوہِ صفا پر جب آپ نے "یاصباحاہ" کہہ کر اہلِ مکہ کو پکارا اور سب جمع ہوگئے تو آپ نے ان سے پوچھا کہ اگر میں تمھیں یہ خبر دوں کہ غنیم کا لشکر دوسری طرف دامنِ کوہ میں جمع ہے اور تمہارے اوپر بلہّ بولنے والا ہے کیا تم میری تصدیق کروگے؟ تو سب نے یک

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج۸ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورة آل عمران، باب قل یا أهل الکتاب تعالوا....

(۴) حوالۂ بالا۔

(۵) حوالۂ بالا۔

(۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۳۵)۔

زبان ہو کر کہا کہ ضرور تصدیق کریں گے کیونکہ "ماجرّبنا علیک کذباً" ہم نے آپ سے کبھی کوئی جھوٹی بات نہیں سنی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فإنی نذیر لکم بین یدی عذابٍ شدید" اس پر ابولہب نے گستاخی کی اور کہا "تبّاً لک، أما جمعتنا إلالهذا؟" اور اس کے نتیجہ میں سورۃ "تبت یدا ابی لہبٍ" نازل ہوئی۔ چونکہ آپ متفقہ طور پر عرب کے نزدیک صادق وامین تھے اس لیے وہ بھی آپ کی طرف کذب کی نسبت نہ کرسکا۔ (۷)

قلت: لا
میں نے کہا کہ نہیں۔

قال: فهل یغدر؟
یہ آٹھواں سوال ہے، پوچھا کہ کیا وہ عہد شکنی کرتے ہیں؟

قلت: لا: ونحن منه فی مدّة لاندری ماهو فاعل فیها
یعنی میں نے کہا کہ نہیں، وہ عہد شکنی نہیں کرتے، البتہ ہماری ان کی ایک مدّت چل رہی ہے، نہیں معلوم اس میں وہ کیا کر بیٹھیں۔

ولم تُمکنّی کلمة أدخل فیها شیئا غیر هذه الکلمة
ابوسفیان کہتے ہیں کہ مجھے اس گفتگو نے موقعہ نہیں دیا کہ میں اس میں کچھ داخل کرسکوں سوائے اس ایک کلمہ کے، یعنی ساری باتوں کا جواب تو مجھے واضح طور پر دینا پڑا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل وشمائل کا اقرار کرنا پڑا، لیکن یہ بات چونکہ مستقبل سے متعلق تھی اس میں جھٹلانا ممکن نہیں تھا اس لیے میں نے کہہ دیا "ونحن فی مدّة لاندری ماهو فاعل فیها" مطلب یہ ہے کہ میرے دل کو تو بالکل اطمینان تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہد شکنی نہیں کریں گے، اس پر شرحِ صدر تھا، لیکن بہرحال میں ایک فریقِ مخالف تھا، اس واسطے یہ دیکھتے ہوئے کہ یہ بات مستقبل کی ہے میں نے اپنے یقین واطمینان

(۷) دیکھیے الکامل لابن الأثیر (ج ۲ ص ۴۰) ذکر أمر اللہ نبیه صلی اللہ علیه وسلم بإظهار دعوته۔ اور البدایة والنهایة لابن کثیر (ج ۳ ص ۳۸) باب الأمر بإبلاغ الرسالة۔ نیز دیکھیے السیرة النبویة والآثار المحمدیة للسید أحمد زینی دحلان بهامش السیرة الحلبیة (ج ۱ ص ۱۹۴)۔

کے برعکس شک کا اظہار کردیا کہ نہ معلوم آئندہ وہ کیا روش اختیار کرتے ہیں، عہد شکنی کرتے ہیں یا ایفائے عہد؟!

چونکہ ابوسفیان نے ایک بے موقعہ تردّد کا اظہار کیا تھا اس لیے ہرقل نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی، چنانچہ ابن اسحق کی روایت میں تصریح ہے "فواللہ ماالتفت إلیھا منّی" (۸)

اسی طرح حضرت عروہؒ کی مرسل روایت میں "فھل یغدر إذا عاھد؟" کے جواب میں ابوسفیان نے کہا "لا، إلا أن یغدر فی ھدنتہ ھذہ" کہ وہ عہد شکنی تو نہیں کرتے البتہ امکان ہے کہ موجودہ صلح میں کوئی عہد شکنی کر بیٹھیں، اس پر ہرقل نے پوچھا کہ "اس صلح میں کیوں خوف ہے؟" تو ابوسفیان نے کہا کہ میری قوم نے ان کے حلفاء کے خلاف اپنے حلفاء کی مدد کی ہے، اس پر ہرقل نے کہا "إن کنتم بدأتم فأنتم أغدر" اگر تم نے ابتدا کی ہے تو تم ہی زیادہ عہد شکنی کرنے والے ہو۔ (۹)

قال: فھل قاتلتموہ؟

یہ نواں سوال ہے، پوچھا کہ کیا تم نے ان سے قتال کیا ہے؟

یہاں ہرقل نے قتال کی نسبت کفار کی طرف کی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرکے یہ نہیں کہا "فھل قاتلکم؟"

اس کی وجہ یا تو نبی کی تعظیم اور احترام ہے یا اس لیے کہ نبی اپنی قوم سے ابتداء بالقتال کرتا ہی نہیں، یا اس لیے کہ قتال تو وہ کرتا ہے جس کی جمعیت ٹوٹتی اور گھٹتی ہے، جس کی جمعیت بڑھتی جاتی ہے اسے قتال کی کیا ضرورت؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبعین بڑھتے جاتے تھے، قریش کی جماعت ٹوٹتی اور کم ہوتی جارہی تھی تو قریش کو منازعت اور ابتدا بالقتال کی ضرورت تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت ہی نہیں تھی۔ (۱۰)

قلت: نعم

میں نے کہا کہ ہاں، ہم نے ان کے ساتھ قتال کیا ہے۔

---

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، باب قل یا أھل الکتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا وبینکم۔

قال: فكيف كان قتالكم إياه؟

یہ دسواں سوال ہے، اس نے پوچھا کہ پھر تمہارا ان کے ساتھ قتال کیسا رہا؟

قلت: الحرب بيننا وبينه سجال، ينال منا وننال منه

میں نے کہا لڑائی ہمارے اور ان کے درمیان ڈولوں کی کھنچائی جیسی ہے، وہ ہمارا نقصان کرتے ہیں اور ہم ان کا نقصان کرتے ہیں، نہ وہ ہمیشہ کامیاب رہتے ہیں اور نہ ہم، پانسہ بدلتا رہتا ہے۔

اس تشبیہ کا مفہوم یہ ہے کہ جس طرح کنویں پر ڈول ہوتا ہے ایک فریق کے ہاتھ میں ہو تو دوسرا انتظار کرتا ہے اسی طرح بالعکس۔ کبھی کنویں میں چرخی ہوتی ہے اس میں بندھے ہوئے ڈول ایک خاص ترتیب سے چلتے ہیں، پانی سے بھرے ہوئے ڈول جب اوپر آتے ہیں تو خالی نیچے کو جاتے ہیں، جنگ کا معاملہ بھی سجال کی طرح ہے وہ ایک صورت پر برقرار نہیں رہتا۔ (۱۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الحرب" اسم جنس ہے اور "سِجَال" اسم جمع ہے۔ (۱۲)

علّامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ "سِجَال" اسمِ جمع نہیں بلکہ جمع ہے، چونکہ "الحرب" اسمِ جنس ہے، اس لیے "سِجال" جمع خبر لانے میں کوئی حرج نہیں۔ (۱۳)

علّامہ عینی نے ایک دوسرا احتمال یہ ذکر کیا ہے کہ یہ "سجل" کی جمع نہ ہو بلکہ "مساجلة" کے معنی میں ہو، اس صورت میں مبتدا و خبر کے درمیان اِفراد و جمع کا اشکال بھی نہیں رہے گا۔ (۱۴)

علّامہ سراج الدین بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابوسفیان نے یہاں دسیسہ کاری کی ہے، جنگِ بدر میں تو مسلمانوں کو فتح ہوئی تھی، جنگ اُحد میں ابتداءً فتح ہوئی اور بعد میں تیراندازوں کے مرکز چھوڑ دینے کی وجہ سے صورۃً تھوڑی سی ہزیمت ہوئی تھی ورنہ حقیقۃً اللہ اور اللہ کے رسول ہی کو غلبہ حاصل ہوا تھا۔ (۱۵)

مگر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تسلیم نہیں کیا وہ فرماتے ہیں کہ یہاں ابوسفیان نے کوئی دسیسہ کاری نہیں کی بلکہ صورتحال یہ تھی کہ اس وقت تک مسلمانوں اور کفار کے درمیان تین جنگیں ہوچکی تھیں: بدر، اُحد اور خندق، بدر میں تو مسلمان فاتح اور کامیاب رہے، احد میں گو ابتداءً مسلمان کامیاب ہوئے لیکن

---

(۱۱) فتح الباری (ج۱ ص ۳۶)۔

(۱۲) حوالۂ بالا۔

(۱۳) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۹۲) بیان الإعراب۔

(۱۴) حوالۂ بالا۔

(۱۵) ارشاد الساری للقسطلانی (ج۱ ص ۷۶)۔

آخر میں کافروں کو غلبہ ہوگیا تھا، اور اس کے بعد جنگِ خندق میں کچھ اِدھر کے لوگ مارے گئے تھے اور کچھ اُدھر کے، بات برابر برابر رہی تھی لہذا ابوسفیان کا "الحرب سجال" کہنا بالکل صحیح ہے اس میں کوئی دسیسہ کاری نہیں ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے ہی الفاظ منقول ہیں (۱۶) چنانچہ حضرت اوس بن حذیفہ ثقفی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے "فلما خرجنا إلى المدينة كانت سجال الحرب بيننا وبينهم، ندال عليهم ويدالون علينا" (۱۷)

قال: ماذا يأمركم؟

یہ گیارھواں سوال ہے، ہرقل نے پوچھا کہ وہ تمہیں کس چیز کا حکم دیتے ہیں؟

چونکہ اب تک جو سوالات ہوئے وہ شخصی احوال سے متعلق تھے اب آپ کی تعلیمات کے بارے میں سوال کیا ہے، کیونکہ رسول، اللہ تعالیٰ کی طرف سے آمر و ناھی بن کر آیا کرتے ہیں۔

قلت: قال اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا واتركوا ما يقول آباؤكم....

ابوسفیان کہتے ہیں کہ وہ کہتے ہیں اللہ کی عبادت کرو اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھراؤ اور تمہارے باپ دادا جو کچھ کہتے تھے اس کو چھوڑ دو، اس پر اَڑے نہ رہو۔

یہاں ابوسفیان اپنے اس جواب کے ذریعہ ہرقل کو ابھارنا چاہتے تھے، کیونکہ وہ نصرانی تھا، اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کے قائل تھے، گویا یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ان کا عقیدہ تمہارے عقیدے کے خلاف ہے، ان کے نزدیک تمہارے عقیدے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ (۱۸)

عبادت کے معنی
اور مسئلہ سجود کی تحقیق

کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ سجود لغیر اللہ تعظیماً ہو یا تعبداً، شرکِ جلی ہے، اور اس کا حکم دنیا میں

---

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج۸ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران۔

(۱۷) سنن أبي داؤد، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن وتحزيبه وترتيله، باب تحزيب القرآن۔ رقم (۱۳۹۳)۔ وسنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، باب في كم يستحب ختم القرآن، رقم (۱۳۴۵)۔

(۱۸) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۲۱۶)۔

وجوبِ قتل اور آخرت میں عذابِ دائمی ہے، یہ ان کے نزدیک بت پرستی میں داخل ہے۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ عبادت کے معنی غایۃ التذلّل کے ہیں اور سجدے میں سب سے زیادہ غایۃ التذلل پایا جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک سجدے میں تعبداً وتعظیماً کی تقسیم ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ سجدہ خود تعبّد ہے، عبادت کے معنی علی حدّ الکمال اس میں موجود ہیں چنانچہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک مستقل رسالہ "الدر النضید فی إخلاص کلمة التوحید" لکھا ہے۔ (۱۹)

مگر علماءِ محققین سجدے کے اندر تعبداً وتعظیماً کے حکم میں فرق کرتے ہیں، تعبداً سجدہ شرکِ جلی ہے بت پرستی کے حکم میں داخل ہے، لیکن سجودِ تعظیمی اموات واَحیاء کے لیے شرکِ جلی نہیں البتہ شریعتِ محمدیہ میں حرام ہے اور شرک کا شعبہ اور گناہِ کبیرہ ہے، اس کا مرتکب مستحقِ تعزیر وعذابِ جہنم ہے۔ (۲۰) کیونکہ یہ تو ہوا ہے کہ مختلف شریعتوں میں حلال وحرام اور دوسرے احکام میں نسخ وتبدیلی ہوئی ہے بعض چیزیں جو اس امت پر حرام ہیں پہلے کسی امت پر حلال تھیں یا بالعکس، بلکہ اس قسم کی نسخ وتبدیلی تو ایک ہی شریعت میں بھی مختلف زمانوں میں ہوئی ہے جیسا کہ شراب کے سلسلہ میں اسلام میں ہوا۔ مگر یہ متفق علیہ اور یقینی ہے کہ حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام سے لے کر آج تک کسی نبی کی شریعت میں ایک لمحہ کے لیے بھی شرکِ جلی کو جائز نہیں رکھا گیا اور نہ کسی امت میں ایک سیکنڈ کے لیے عبادت غیر اللہ کو گوارا کیا گیا، "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ" (۲۱) فروعات میں تو اختلاف رہا ہے لیکن اصل الاصول "توحید" میں، کبھی "شرائع" میں اختلاف نہیں ہوا۔

اب دیکھیے قرآن کریم میں حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے اَبَوین اور بھائیوں کے بارے میں آیا ہے "وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً" (۲۲) حالانکہ خود سجن میں وہ شرک سے براءت کررہے ہیں "مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللهِ مِنْ شَيْءٍ" (۲۳) اور "أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" (۲۴) تو کیا اللہ کے نبی حضرت یعقوب علیہ السلام نے معاذ اللہ شرک کیا تھا؟! پھر سجدہ کو یہاں مطلق انحناء پر بھی حمل نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ قرآن مجید میں "خَرُّوا لَهُ سُجَّداً" کے الفاظ ہیں۔

اسی طرح حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام کے لیے فرشتوں کا سجدہ قران کریم میں مذکور ہے، یہ خود

---

(۱۹) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۲۱۶، ۲۱۷)۔

(۲۰) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۲۱۷)۔

(۲۱) سورۃ البینۃ/۵۔

(۲۲) سورۃ یوسف/۱۰۰۔

(۲۳) سورۃ یوسف/۳۸۔ (۲۴) سورۃ یوسف/۴۰۔

حق تعالی کا حکم ہے کہ انکار پر ابلیس کو ملعون قرار دیا گیا، تو کیا اللہ تعالی نے شرکِ جلی کا حکم دیا تھا؟! یہاں بھی "فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدِیْنَ" (۲۵) کے الفاظ ہیں اس میں بھی انحناء کی تاویل نہیں چل سکتی، دونوں مقامات پر آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ سجدۂ تعظیمی تھا، تعبدی نہ تھا، اور دونوں میں فرق کرنا ہوگا کہ سجدۂ تعبدی شرک جلی ہے اور سجدۂ تعظیمی بت پرستی اور شرک جلی کے حکم میں نہیں ہے، ہاں ہماری شریعت میں حرام ہے، حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے یہاں جائز تھا۔ (۲۶)

بنظرِ انصاف دیکھا جائے تو مطلق سجدہ کو ہرگز شرک جلی نہیں کہا جاسکتا، کبھی کبھی عاشق اپنے محبوب کے لیے زمین پر سر رکھ دیتا ہے حالانکہ اس کے دل کو ٹٹولا جائے تو تعبّد کا وہاں شائبہ تک نہیں ہوتا بلکہ محبت کا ایک دلی جذبہ ہوتا ہے جو جہالت وحماقت کی وجہ سے یہ شکل اختیار کرلیتا ہے اور مقصد محبوب کو راضی کرنا ہوتا ہے، یہ شرکِ جلی ہرگز نہیں۔ (۲۷) یہ تو تھا الزامی جواب۔

تحقیقی جواب

جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ عبادت غایتِ تذلل کو کہتے ہیں اور سجدہ بہیئتہا غایتِ تذلل ہے تو مطلق سجدہ عبادت شمار ہوگا، اس میں تعظیم وتعبد کی تقسیم جاری نہ ہوگی۔

سو اس کا تحقیقی جواب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "حجۃ اللہ البالغۃ" (۲۸) میں دیا ہے کہ عبادت اقصیٰ تذلل کو کہتے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو صورۃً، مثلاً پیشانی زمین پر رکھ دی جائے اور ایک نیۃً وارادۃً، اعتقاداً وقلباً، جب دونوں حیثیتوں سے غایتِ تذلل جمع ہوگا تو اس وقت حقیقی غایتِ تذلل متحقق ہوگا، اور اسی کا نام عبادت ہے وہ نہ ہو تو عبادت متحقق نہیں ہوگی، سجدۂ تعظیمی اور سجدۂ تعبدی ظاہر میں دونوں برابر ہیں، دونوں ہی غایتِ تذلل پر دلالت کرتے ہیں مگر نیۃً واعتقاداً دونوں میں بہت فرق ہے ہر شخص غور کرکے سمجھ سکتا ہے کہ اپنے ہی جیسے کسی انسان کو جو احتیاج اور حدوث وامکان کے شوائب میں ملوّث ہے اور کسی اعتبار سے بھی اس کو ممکنات کے دائرے سے بلند نہیں سمجھا جاتا اور شانِ معبودیت کے لائق کوئی وصف بھی اس کے لیے ثابت نہیں کیا جاتا، کسی جذبے سے متاثر ہوکر جہالت وحماقت کے سبب اسے سجدہ کیا جارہا ہے، تعظیم پیشِ نظر ہو جیسے رعیت بادشاہوں کو سجدہ کرے یا شاگرد استاذ

---

(۲۵) سورۃ الحجر/۲۹۔

(۲۶) تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۴۹۱) سورۃ یوسف۔

(۲۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۷۔۲۱۸)۔

(۲۸) (ج ۱ ص ۶۰) المبحث الخامس: مبحث البر والإثم، باب في بيان حقيقة الشرك۔

کو اور مرید پیر کو سجدہ کرے یا تعظیم کے علاوہ کوئی اور جذبہ ہو جیسے عاشق محبوب کو سجدہ کرے تو یہ عبادت اور شرکِ جلی میں داخل نہیں ہوگا، اس سجدے کی مقدارِ تذلل اور اُس سجدے کی مقدارِ تذلل میں فرق یقینی ہے، کیونکہ ایک میں مسجود کو عیوب سے پاک، منزہ اور شانِ معبودیت کے لائق سمجھا جارہا ہے گو کسی ایک وصفِ خاص ہی میں سہی، جبکہ دوسرے میں مسجود کو اس طرح نہیں سمجھا جارہا، پہلی صورت شرکِ جلی کی اور بت پرستی کے حکم میں ہے، دوسری صورت ایسی نہیں ہے۔ (۲۹)

تنبیہ

لیکن یاد رہے کہ یہ فرق اس وقت ہوگا جب کسی ایسی چیز کو سجدہ کرے جو کفروشرک کا شعار نہیں اور وہ چیز مشرکین کا معبود شمار نہ ہوتی ہو، ورنہ صنم وغیرہ کو سجدہ کرنا جو کفروشرک کا شعار ہے مطلقاً شرکِ جلی ہے گو وہ زبان سے کہتا ہو کہ میری نیت تعبّد کی نہیں تعظیم کی ہے۔ (۳۰)

شرک کی اقسام

شرک کی کئی صورتیں ہیں:۔

ایک یہ کہ تعدّدِ آلہہ کا اعتقاد ہو، جیسے مجوس کے یہاں یزدان و اہرمن۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خدا کی صفتِ مختصہ میں کسی کو کسی درجہ میں شریک ومختار سمجھے، خواہ فقط اختیار ونفاذ ہی میں ہو، مثلاً وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اصل خدا تو ایک ہی ہے لیکن کچھ ملائکہ وارواح ایسے ہیں کہ دنیا میں بندوں کے امور (اعطائے مال و اولاد وغیرہ) ان کے سپرد ہیں، یہ اختیار ان کو اللہ تعالی ہی نے دیا ہے، لیکن ان اختیارات کے استعمال میں وہ اب آزاد ہیں، اب ان کو مزید کسی کی طرف رجوع کی ضرورت نہیں، جیسے دنیا میں حکام کو بادشاہ کی طرف سے اختیارات ملتے ہیں وہ پھر ان کے نفاذ میں بااختیار ہوتے ہیں، چنانچہ کبھی وہ اپنا یہ اختیار استعمال کرتے ہیں اور بادشاہ کو خبر بھی نہیں ہوتی، مشرکین مکہ کا یہی عقیدہ تھا "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ" (۳۱) "مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى" (۳۲) ان کا کہنا تھا "هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ" (۳۳) حج میں ان کا تلبیہ تھا: "لبّیک لاشریک لک، إلا شریکاً ھولک، تملکہ وماملک" (۳۴) وہ اللہ تعالی کو سب سے بڑا اور قادرِ مطلق مانتے تھے، اپنے معبودوں کے اختیارات کو

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹)۔ (۳۰) حوالۂ بالا۔ (۳۱) لقمان / ۲۵۔

(۳۲) سورۃ الزمر / ۳۔ (۳۳) سورۃ یونس / ۱۸۔

(۳۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۶) کتاب الحج، باب التلبیۃ وصفتہا ووقتہا۔

اللہ کا عطا کردہ سمجھتے تھے اور معبودوں کو اللہ کا مملوک سمجھتے تھے، بس اتنا کہتے ہیں کہ ان اختیارات کے مل جانے کے بعد ان کے نفاذ میں مختار اور مستقل ہیں۔

عقائدِ مشرکین

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ آپ کے عہد میں اہلِ جاہلیت یہ تسلیم کرتے تھے کہ آسمان وزمین اور جو جواہر ان کے درمیان ہیں ان کو پیدا کرنے میں اللہ کا کوئی شریک نہیں، بڑے بڑے امور کی تدبیر کرنے میں اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے حکم کو کوئی رد نہیں کرسکتا اور جبکہ قضا مُبرم وقطعی ہو تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا۔ (۳۵)

شاہ صاحب فرماتے ہیں "لکن کان من زندقتهم قولهم إن هنالک أشخاصاً من الملائكة والأرواح تدبّر أهل الأرض فيما دون الأمور العظام من إصلاح حال العابد فيما يرجع إلى خويصة نفسه وأولاده وأمواله وشبهوهم بحال الملوک بالنسبة إلى ملک الملوک وبحال الشفعاء والندماء بالنسبة إلى السلطان المتصرف بالجبروت، ومنشؤ ذلک مانطقت به الشرائع من تفويض الأمور إلى الملائكة واستجابة دعاء المقربين من الناس، فظنوا ذلک تصرفاً منهم، كتصرف الملوک قياساً للغائب على الشاهد وهو الفساد (۳۶)"

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے ایک بہت بڑا فرق واضح ہوگیا وہ یہ کہ مسلمانوں کا بھی عقیدہ ہے اور نصوص سے بھی ثابت ہے کہ بہت سے انتظامات فرشتوں کے سپرد ہیں، بارش کسی کے سپرد ہے، موت کا معاملہ کسی کے سپرد ہے (۳۷) مشرکین بھی حوادث کے انتظامات کو ملائکہ کے سپرد کہتے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کو اختیارات کے استعمال میں خود مختار اور مستقل بالذات مانتے ہیں، ان کو خوش رکھنے کے لیے ان کی عبادت کرتے ہیں تاکہ وہ ناراض ہوکر مصیبت میں نہ ڈال دیں، جیسا کہ حکّام ہوتے ہیں وہ اپنے اختیارات کو جیسے مناسب سمجھتے ہیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن مسلمانوں کے نزدیک ملائکہ خودمختار نہیں کہ جیسے چاہیں اختیارات کو استعمال کریں، ان کے نزدیک زمین کے اوپر، اس کی تہہ میں اور سمندر کی گہرائی میں جو کچھ بھی ہوتا ہے حتی کہ اگر کہیں پتہ بھی گرتا ہے تو اسے بھی اللہ تعالی جانتے ہیں اور

---

(۳۵) حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۱۲۵) المبحث السادس، باب بيان ما كان عليه حال أهل الجاهلية فأصلحه النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۳۶) حوالۂ بالا۔

(۳۷) "عن عبدالرحمن بن سابط قال: يدبر أمر الدنيا أربعة، جبريل، وميكائيل، وملک الموت، وإسرافيل، فأما جبريل فوكل بالرياح والجنود، وأما ميكائيل فوكل بالقطر والنبات، وأما ملک الموت فوكل بقبض الأرواح، وأما إسرافيل فهو ينزل بالأمر عليهم" شعب الإيمان للبيهقي (ج ۱ ص ۱۷۷) باب في الإيمان بالملائكة، فصل في معرفة الملائكة۔

وہ اسی کے حکم سے کرتا ہے، ارشاد ربانی ہے "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" (۳۸) اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" (۳۹) نیز فرمایا "اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ" (۴۰)۔

حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "إن الله قد وكّل بالرّحم ملكاً، فيقول: أي رب، نطفة، أي رب، علقة، أي رب، مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقاً قال: قال الملك: أي رب، ذكر أو أنثى؟ شقي أو سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه" (۴۱)

حتی کہ سورج جس کو بعض لوگوں نے معبود بنالیا ہے مسلمانوں کے نزدیک اس کا طلوع وغروب بھی بلا اجازت پروردگار نہیں ہوتا۔ (۴۲)

اسلام میں اللہ تعالی کے علاوہ کسی کے لیے کسی بات میں رائی کے برابر مستقل اختیار ثابت نہیں، بعض جہلاء جو غیر اللہ کے ساتھ مشرکین جیسا سلوک کرتے ہیں وہ صورۃً ضرور مشابہ ہے مگر اعتقادِ قلب میں بڑا فرق ہوتا ہے، برخلاف مشرکین کے کہ وہ اپنے معبودوں کے مستقل اختیارات ثابت کرتے ہیں ان کو عبادت کا مستحق سمجھتے ہیں، راضی رکھنے کے لیے ان کو پوجتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم نے ان کو نہ پکارا، ان کی پوجا نہ کی، ان کے ناموں کی دہائی نہ دی تو وہ ہم کو نقصان پہنچا دیں گے۔ یہ "شرک فی التکوین" کی صورت ہے۔

شرک فی التشریع

ایک شرک فی التشریع ہے کہ احکام میں حلال وحرام کا اختیار مستقل کسی کے لیے ثابت کیا جائے، جیسا کہ نصاریٰ کا عقیدہ اپنے پادریوں کے بارے میں ہے، ابن الاثیر رحمۃ اللہ علیہ نے "الکامل" میں تاریخ وار لکھا ہے کہ فلاں فلاں سن میں بڑے بڑے پادری جمع ہوئے اور انھوں نے تحلیل وتحریم کے

---

(۳۸) سورۃ الأنعام/۵۹۔ (۳۹) سورۃ الأنعام/۹۵۔ (۴۰) سورۃ الرعد/۸۔

(۴۱) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب القدر، باب کیفیة خلق الآدمی فی بطن أمه......

(۴۲) عن أبي ذر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر حين غربت الشمس: أتدري أين تذهب؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، يقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها. صحيح بخاري (ج ۱ ص ۴۵۴) کتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان۔

فیصلے کیے (۴۳) یہی عقیدہ یہود کا اپنے احبار وعلماء کے بارے میں تھا "اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ۔" (۴۴)

جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے جو پہلے نصرانی تھے دریافت کیا یارسول اللہ، وہ تو ان کی عبادت نہیں کرتے تھے، پھر ارباب کیوں فرمایا؟ تو آپ نے جواب دیا "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا شيئا استحلوه وإذا حرّموا عليهم شيئا حرّموه" (۴۵)

شرک فی التشریع اور تقلید

شرک فی التشریع اور تقلید میں بڑا فرق ہے، شرک فی التشریع میں تحلیل وتحریم کا اختیار احبار ورہبان کے لیے مانا گیا ہے اور تقلید میں ائمہ مجتہدین کے لیے رائی کے برابر بھی اختیارِ تشریع تسلیم نہیں کیا گیا "اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ۔" (۴۶) رسول کا بیان چونکہ اللہ تعالی کی طرف سے حلال وحرام ہونے پر دلیلِ قطعی ہوتا ہے اس لیے اس کی اتباع کی جاتی ہے اور تقلید میں "راسخون فی العلم" پر ان کی بصیرت کے اعتبار سے ان کے استنباط اور فتاوی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے کیا واضح اور قطعی بات فرمائی ہے: "وسِرّ ذلك أن التحليل والتحريم عبارة عن تكوين نافذ في الملكوت أن الشيء الفلاني يؤاخذ به، أو لا يؤاخذ به، فيكون هذا التكوين سبباً للمؤاخذة وتركها، وهذا من صفات الله تعالى، وأما نسبة التحليل والتحريم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فبمعنى أن قوله أمارة قطعية لتحليل الله وتحريمه، وأما نسبتها إلى المجتهدين من أمته فبمعنى روايتهم ذلك عن الشرع من نص الشارع أو استنباط معنى من كلامه" (۴۷)

تحلیل وتحریم میں مختار سمجھنا رب بنانے کے مرادف اس لیے ہے کہ تحلیل وتحریم سے حکومت میں ایک حکم نافذ کرنا ہوتا ہے کہ فلاں شے پر مؤاخذہ ہے اور فلاں پر مؤاخذہ نہیں ہے اور اتنا کہہ دینا ہی گرفت اور عدمِ گرفت کا سبب ہوتا ہے اور یہ اللہ تعالی کی صفات میں سے ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مجتہدین کی طرف تحلیل وتحریم کی نسبت اس معنی میں ہرگز نہیں۔

---

(۴۳) دیکھیے الكامل في التاريخ لابن الأثير (ج ۱ ص ۱۸۹-۱۹۱)۔ الطبقة الثانية من ملوك الروم المتنصرة۔

(۴۴) سورة التوبة/۳۱۔

(۴۵) دیکھیے سنن ترمذی، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة، رقم (۳۰۹۵)۔

(۴۶) سورة يوسف/۴۰۔

(۴۷) حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۶۲) المبحث الخامس، باب أقسام الشرك۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اللہ کی کسی صفت میں کسی درجہ میں کسی کو شریک کرنا اور مختار سمجھنا خواہ نفاذ میں مستقل اختیار دے، یا تشریع میں کسی کے لیے مستقل اختیار ثابت کرے، یہ سب شرک ہے اور اس قسم کا عقیدہ رکھ کر کسی کو سجدہ کرنا عبادت لغیر اللہ اور شرکِ جلی ہے اور بت پرستی کے حکم میں ہے، بلا توبہ دنیا میں واجب القتل ردّۃً، اور آخرت میں مخلد فی النار ہے اور اس قسم کے اعتقاد کے بغیر کسی کو محض تعظیم اور جہالت وضلالت کی بنا پر سجدہ کرے تو شریعتِ محمدیہ میں فسق وحرام ہے، بدعت وگناہ ہے، اس کا مرتکب فاسق مستحق التعزیر ہے، سب کچھ ہے مگر شرکِ جلی اور بالکل بت پرستی کے حکم میں نہیں ہے، هذا هو مذهب المحققين ومسلك أهل التحقيق من المتاخرين۔ (۴۸)

ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة

اور وہ ہم کو نماز، راست گوئی، پاکدامنی اور صلہ رحمی کا امر کرتے ہیں۔

یہاں "صِدق" واقع ہوا ہے، لیکن دوسری روایت میں "صَدَقة" کا لفظ واقع ہوا ہے۔ (۴۹)

علامہ سراج الدین بلقینی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے اول تو اس لیے کہ یہی روایت آگے آرہی ہے اس میں "صلوٰۃ" کے ساتھ "زکوٰۃ" کا ذکر ہے۔ (۵۰) دوسری وجہ یہ ہے کہ "صلوٰۃ" و "زکوٰۃ" کتاب اللہ میں مقروناً ذکر کیے گئے ہیں۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ راست بازی اور درست گوئی کو خود اچھا سمجھتے تھے لہذا اس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔ (۵۱)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راست گوئی کو اچھا سمجھنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آپ اس کا امر ہی نہ فرمائیں دیکھیے! لوگ وفاء بالعھد کو اچھا سمجھتے ہیں، اسی طرح امانت کو اچھا سمجھتے ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا امر بھی فرمایا۔ (۵۲)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راجح "صدق" کا لفظ ہی ہے "صدقة" نہیں کیونکہ جہاں تک صدقہ اور زکوٰۃ کا تعلق ہے سو یہ "صلہ" کے عموم میں داخل ہے جبکہ "صدق" میں زائد فائدہ ہے۔ رہی یہ بات کہ کتاب اللہ میں "صلوٰۃ" و "زکوٰۃ" کو مقروناً ذکر کیا گیا ہے تو یہ کوئی دلیلِ ترجیح نہیں کیونکہ ابوسفیان اُس وقت ان دونوں چیزوں کے اقتران کا علم نہیں رکھتے تھے۔ (۵۳)

---

(۴۸) اس پوری بحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶ – ۲۲۳) نیز دیکھیے "درسِ بخاری" از شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، ضبط وتحریر مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری (ص ۹۰ – ۹۳)۔

(۴۹) دیکھیے كتاب الجهاد، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الاسلام والنبوة، رقم (۲۹۴۱)۔

(۵۰) دیکھیے كتاب التفسير، تفسير سورة آل عمران، باب قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، رقم (۴۵۵۳)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔ (۵۲) حوالۂ سابقہ۔ (۵۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۸)۔

لیکن راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ دراصل یہاں "صدق" اور "صدقہ" دونوں لفظ ہیں، رواۃ کے تصرف کی وجہ سے کہیں صرف "صدق" مذکور ہے کہیں صرف "صدقہ" اور کہیں "صدقہ" کے بجائے "زکوٰۃ" کا لفظ ذکر کردیا، اس کی ترجیح یوں معلوم ہوتی ہے کہ کشمیہنی اور سرخسی کی روایت میں دونوں لفظوں کو جمع کیا گیا ہے "بالصلاۃ والصدق والصدقة" (۵۴) واللہ أعلم۔

فقال للترجمان: قل له: سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسبٍ، فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها

ہرقل نے ترجمان سے کہا کہ ان سے کہو کہ میں نے تم سے ان کے نسب کے بارے میں پوچھا، تم نے بتایا کہ وہ تم میں اعلیٰ نسب والے ہیں، ہوتا یہی ہے کہ حضرات انبیاءِ کرام علیہم الصلوۃ والسلام اپنی قوم کے سب سے اونچے خاندان میں مبعوث ہوتے ہیں۔

جب ہرقل نے ابوسفیان سے ترجمان کے واسطہ سے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی احوال معلوم کرلیے اور آپ کے اخلاق واوصاف معلوم کرلیے تو اس کے بعد اس نے ابوسفیان کے جوابات کے بارے میں تبصرہ کیا، یہ تبصرہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہرقل ذہانت وفطانت، مذاہب وملل سے واقفیت، انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے احوال کی پوری طرح خبر، ان کی صفات کا علم اور ان کی اقوام ان کے ساتھ جو معاملہ کرتی ہیں، ان سب کی اطلاع رکھتا تھا۔ (۵۵)

سوالات کے جوابات کے بارے میں ہرقل کا جو تبصرہ یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ سوالات کی ترتیب کے مطابق نہیں ہے بلکہ تقدیم وتاخیر ہوئی ہے، پھر دسویں اور گیارھویں سوال کے متعلق یہاں کوئی تبصرہ بھی ذکر نہیں ہے، یہ راوی کی طرف سے پیش آیا ہے، یہی روایت کتاب الجہاد میں مکمل طریقے سے آرہی ہے وہاں سوالات کی ترتیب ہی کے مطابق ہرقل کا تبصرہ مذکور ہے۔

یہاں یہ پہلا سوال ہے اور اس پر تبصرہ بھی پہلے ہی تمبر پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات انبیاءِ کرام علیہم الصلاۃ والسلام اپنی قوم کے سب سے اونچے خاندان میں مبعوث ہوتے ہیں اس لیے کہ جو شخص اونچے خاندان کا ہوتا ہے وہ خواہ مخواہ غلط بات نہیں کہتا، دوسرے لوگ اس کی اتباع وانقیاد میں عار محسوس نہیں کرتے، ورنہ اگر چھوٹے خاندان کا شخص ہو تو جو اونچے خاندان کے افراد ہوتے ہیں ان کو اس

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

چھوٹے خاندان کی اتباع میں عار محسوس ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ نسبِ عالی کا شریعت میں اعتبار ہے اور واقعہ بھی یہی ہے اس بات پر اہلِ حق کا اتفاق ہے کہ خلافت قریش کا حق ہے کیونکہ یہ دنیا میں سب سے اونچی قوم ہے۔

لیکن یہ سمجھ لیجیے کہ یہ نسب اسی وقت نافع ہے جب اس کے ساتھ دین وتقوی ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا "یافاطمة أنقذي نفسک من النار فإني لا أملک لکم من اللہ شیئا" (۵۶) اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ میں تم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا اگر اللہ تعالی تم سے مؤاخذہ کریں گے تو میں کچھ نہیں کرسکتا۔ اور قرآن کریم صاف کہتا ہے "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" (۵۷) اللہ تعالی کے یہاں سب سے زیادہ عزت والا اور محترم شخص وہی ہے جو سب سے پرہیزگار ہو، تو اصل چیز پرہیزگاری ہے، لیکن اس پرہیزگاری کے ساتھ اگر شرافتِ نسب بھی شامل ہوجائے تو پھر درجہ اونچا ہوجاتا ہے اگر کوئی پرہیزگار ہو اور دنیئ النسب ہو اور دوسرا شخص فاسق فاجر ہو اور عالی نسب ہو تو اس سے یہ پرہیزگار شخص بنصِ قرآنی درجہ میں اونچا ہے، لیکن کوئی اگر عالی نسب ہے اور ساتھ ساتھ پرہیزگار بھی ہے تو اپنے علوِ نسب کی وجہ سے اس کا درجہ اس شخص سے جو نسبِ عالی نہیں رکھتا، بڑھ جائے گا، اس لیے کہ جو اونچے خاندان کے لوگ ہوتے ہیں ان میں فضائل وکمالات کا جوہر زیادہ طاقتور ہوتا ہے، لہذا جب وہ دین کی طرف جھکیں گے تو ان کا جھکاؤ اعلیٰ درجے کا ہوگا۔ اور استعداد کے عالی ہونے کی وجہ سے ان کی ترقی جلدی اور زیادہ ہوگی۔

دیکھیے ایک طالبعلم اگر غبی ہے لیکن ہر وقت محنت کرتا رہتا ہے اور دوسرا ذہین ہے لیکن آزاد اور آوارہ پھرتا رہتا ہے تو غبی شخص کچھ نہ کچھ حاصل کرلے گا اور وہ ذہین باوجود ذہانت کے آوارگی کی وجہ سے کچھ بھی حاصل نہیں کرے گا تو اس غبی کو اس ذہین پر فوقیت اور برتری حاصل ہوگی کیونکہ اس کے پاس علم کا سرمایہ ہے اور اس ذہین کے پاس باوجود ذہانت کے کچھ بھی نہیں، لیکن اگر وہ ذہین علم میں مصروف ہوجائے تو اپنی ذہانت کی وجہ سے اس غبی شخص سے علم وفضل میں بدرجہا بڑھ جائے گا۔

بعض لوگوں نے اس جملے کا مطلب یہ لیا کہ نبی اپنی ہی قوم میں مبعوث ہوتا ہے اپنی نسبی قوم کو چھوڑ کر دوسری قوم میں مبعوث نہیں ہوتا۔ پھر ان لوگوں نے اس قانون سے حضرت لوط علیہ السلام کا استثنا کیا کیونکہ وہ نبی تھے اپنی قوم میں مبعوث نہیں ہوئے تھے مگر یہ غلط ہے چونکہ ہرقل کا یہ تبصرہ ابوسفیان کے جواب "ھو فینا ذو نسب" پر ہے اور اس میں تنوین تعظیم کے لیے ہے تو اسی کے مطابق یہاں معنی ہونے چاہئیں، یعنی جیسا کہ تم نے کہا ایسا ہی ہوتا ہے

---

(۵۶) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب الإیمان، باب بیان أن من مات علی الکفر فھو في النار۔

(۵۷) سورة الحجرات/۱۳۔

کہ نبی اپنی قوم کے سب سے اعلیٰ واشرف نسب سے تعلق رکھا کرتا ہے، لفظ "کذلک" یہاں اس معنی کی صحت پر واضح دلالت کرتا ہے۔ (۵۸)

وسألتک هل قال أحد منکم هذا القول؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں دوسرے نمبر پر ہے اور یہاں تبصرے میں بھی دوسرے نمبر پر ہے۔ یعنی میں نے تم سے سوال کیا تھا کہ کیا تم میں سے کسی نے پہلے بھی نبوت کا دعویٰ کیا تھا؟ تم نے بتایا کہ نہیں۔

فقلت: لو کان أحد قال هذا القول قبله: لقلت: رجل یأتسی بقول قیل قبله

تو میں نے دل میں کہا کہ اگر کسی نے ان سے پہلے یہ دعویٰ کیا ہوتا تو میں کہتا کہ یہ آدمی اس قول کی اتباع کررہا ہے جو اس سے پہلے کہا گیا تھا۔

مطلب یہ کہ ہرقل یہ کہتا ہے کہ اگر کسی نے پہلے یہ دعویٰ کیا ہوتا تو یہ سمجھا جاتا کہ یہ بھی اس کی اقتداء کررہے ہیں لیکن جب کسی نے پہلے یہ دعویٰ کیا ہی نہیں تو پھر کیسے سمجھا جائے کہ یہ دوسرے کی اتباع میں دعویٰ کررہے ہیں، اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعۃً نبی ہیں، اسی لیے انھوں نے نبوت کا اعلان کیا ہے۔

واقعہ بھی یہ ہے کہ چھ سو سال گذر چکے تھے اور ان میں کسی نے بھی آپ سے پہلے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا، اور آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا تو پھر کئی شخص کھڑے ہوگئے، آپ کی حیات ہی میں کئی افراد مدعِ نبوت بن کر سامنے آگئے اور آپ کے انتقال کے بعد بھی کئی لوگوں نے نبوت کے دعوے کیے لیکن حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی مدعی نبوت ظاہر نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کی اقتداء واتباع میں نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا، اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبی بنایا تھا اس لیے آپ نے نبوت کا اعلان فرمایا۔

اس جملہ میں پہلا "قلت" قلت فی نفسی کے معنی میں ہے اور دوسرے "قلت" سے قولِ لسانی مراد ہے، پیچھے ترجمہ وتشریح سے یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آرہی ہے۔

وسألتک هل کان من آبائه من مَلِک؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں تیسرے نمبر پر ہے اور تبصرہ میں بھی تیسرے نمبر پر ہے، مطلب یہ ہے

(۵۸) دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص ۲۲۴)۔

کہ ہرقل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ ان کے آباء واجداد میں کوئی بادشاہ گذرا ہے؟ تم نے کہا کہ نہیں۔

قلت: فلو كان من آبائه من مَلِك قلت: رجل يطلب مُلك أبيه

مطلب یہ ہے کہ اگر ان کے خاندان میں کوئی بادشاہ گذرا ہوتا تو میں یہ کہتا کہ یہ آدمی نبوت کا دعویٰ محض طلبِ ملک کے لیے کررہا ہے۔

مذکورہ دونوں سوالوں میں پہلا سوال (هل قال أحدمنكم هذا القول) عزتِ باطنی سے متعلق تھا اور دوسرا سوال (هل كان من آبائه من ملك) دنیوی جاہ وجلال سے متعلق۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ہرقل نے سوالِ ثانی اور سوالِ ثالث کے جواب پر جب تبصرہ کیا تو کہا "قلت" باقی سوالات کے جوابات پر تبصرہ کرتے ہوئے "قلت" نہیں کہا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں فکر ونظر کی محتاج ہیں اور باقی جن امور کے متعلق ہرقل نے سوال کیا تھا اور اس کو جواب ملا تھا وہ فکرونظر کی محتاج نہیں تھیں (۱) ظاہر یہ ہے کہ ان کے متعلق جو کچھ ہرقل نے کہا وہ کتبِ سماویہ کی معلومات پر کہا ہے۔

وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ماقال؟ فذكرت أن: لا، فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله

ہرقل نے کہا کہ میں نے تم سے یہ پوچھا کہ دعوائے نبوت سے پہلے ان پر تم دروغ گوئی کا الزام تو نہیں لگاتے تھے؟ تم نے جواب دیا کہ نہیں، میں جانتا ہوں کہ وہ ایسے نہیں ہوسکتے کہ لوگوں کے معاملات میں کذب وافتراء کو چھوڑے رہیں اور اللہ تعالی پر اتنا بڑا بہتان باندھیں۔

مطلب یہ ہے کہ جو شخص پوری زندگی میں کسی قسم کا جھوٹ نہ بولے وہ دفعۃً غلط دعوائے نبوت جیسا طومار کس طرح باندھ سکتا ہے؟! جو مخلوق کے معاملہ میں اس قدر محتاط ہو وہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں اس قسم کی بیباکی کیسے اختیار کرسکتا ہے؟!

ہرقل کا مقصد یہ تھا کہ پیغمبر کو اللہ کے سامنے جواب دہی اور بازپرس کا یقین ہوتا ہے اس لیے وہ انسانوں کے بارے میں کسی قسم کی غلط بیانی نہیں کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس قسم کا غلط ادعا اور دجل وفریب کیسے کرسکتے ہیں۔

---

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

ہرقل کی اس بات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ کتاب ہونے کی وجہ سے پہلی کتابوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے واقف تھا، اس لیے اب دل کی بات زبان پر آرہی ہے اور یہ بھی مقصد ہے کہ اس سوال وجواب سے دوسرے اہلِ ملک پر آپ کی سچائی اور دعوائے نبوت میں صداقت واضح ہوجائے اور خود ہرقل کے لیے ایمان کے اعلان کا راستہ ہموار ہوجائے۔

وسألتك أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أن ضعفاءَهم اتبعوه، وهم أتباع الرسل۔

یہ سوالات کی ترتیب میں چوتھے نمبر پر ہے اور یہاں پانچویں نمبر پر ہے۔ یعنی میں نے تم سے سوال کیا تھا کہ بڑے لوگ ان کی اتباع کررہے ہیں یا ضعیف اور کمزور لوگ؟ تو تم نے بتایا کہ ضعفاء ان کی اتباع کررہے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ انبیاء ومرسلین کے متبعین بکثرت ضعفاء ہی ہوا کرتے ہیں اس سے بھی ان کی نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔

مراد یہ ہے کہ اول اول کمزور وضعیف لوگ جو حقیر سمجھے جاتے ہیں وہی حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت پر لبیک کہتے ہیں، ورنہ پھر اخیر میں تو جب اللہ تعالی کسی رسول کو عروج دیتے ہیں تو سارے ہی ان کے تابع ہوجاتے ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دعوت و تبلیغ کا کام شروع کیا تو عام طور سے کمزور وضعیف قسم کے لوگ آپ کی دعوت میں داخل ہوئے اور پھر اخیر میں سارے ہی اشراف اور بڑے بڑے لوگ داخل ہوگئے تھے۔

ہرقل کے قول "وهم أتباع الرسل" کا یہ مطلب نہیں کہ ابتدا میں صرف کمزور لوگ ہی ہوتے ہیں، اور کوئی شریف ان کی اتباع نہیں کرتا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ عام طور سے ابتداءً ضعفاء اتباع کرتے ہیں، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تبلیغِ اسلام کا کام شروع کیا تو حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہما وغیرہ بھی مسلمان ہوئے ہیں۔

وسألتك أيزيدون أم ينقصون؟ فذكرت أنهم يزيدون

یہ سوالات کی ترتیب میں پانچویں نمبر پر ہے اور تبصرے میں چھٹے نمبر پر مذکور ہے۔
میں نے تم سے سوال کیا کہ وہ بڑھ رہے ہیں یا گھٹ رہے ہیں؟ تم نے ذکر کیا کہ وہ بڑھ رہے ہیں۔

وكذلك أمر الإيمان حتى يتم

ایمان کی یہی شان ہوتی ہے حتی کہ پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے یعنی وہ ترقی پذیر ہوتا ہے اور اس کا دائرہ

وسیع ہوتا چلا جاتا ہے اس میں لوگ جوق درجوق داخل ہوتے ہیں اور ان کی جمعیت بڑھتی جاتی ہے۔

وسألتک: أیرتد أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں چھٹے نمبر پر ہے اور یہاں ساتویں نمبر پر ہے۔ یعنی میں نے پوچھا تھا کہ ان میں سے کوئی اسلام میں داخل ہونے کے بعد اپنے دین کو ناپسند کرکے اور برا سمجھ کر مرتد بھی ہوجاتا ہے؟ تم نے جواب دیا کہ نہیں، کوئی منحرف نہیں ہوتا۔

وکذلک الإیمان حین تخالط بشاشته القلوب۔ اور ایمان کی یہی شان ہے کہ جب ایمان کی بشاشت قلب میں گھل جاتی ہے، اس کا انشراح قلب کے اندر تام ہوجاتا ہے تو پھر کوئی آدمی مرتد نہیں ہوا کرتا۔ مرتد وہی ہوتا ہے جس کو اسلام کے بارے میں انشراح حاصل نہ ہوا ہو اور اس کے دل میں اس کی بشاشت رچ بس نہ گئی ہو۔

بشاشت دراصل اس حالت کو کہتے ہیں جو کسی آنے والے مہمان سے ملاقات پر خوشی کی وجہ سے انسان کے چہرے پر ظاہر ہوجاتی ہے یہاں قلب کا انشراح اور اطمینان مراد ہے۔ (۲)

یہاں "بشاشته" میں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت تو "بشاشته" ہے یعنی "بشاشة" مضاف ہے اور مضاف الیہ ضمیر ہے جو "إیمان" کی طرف عائد ہے، اس صورت میں "بشاشته" "تخالط" کا فاعل ہے اور "القلوب" مفعول ہے۔

دوسری روایت "حین یخالط بشاشة القلوب" ہے یعنی "بشاشة" مضاف ہے اور "القلوب" مضاف الیہ ہے اس صورت میں ضمیر نہیں ہے، "یخالط" کے اندر ضمیر فاعل "إیمان" کی طرف راجع ہے اور "بشاشة القلوب" مفعول ہے۔ (۳)

وسألتک هل یغدر؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں آٹھویں نمبر پر ہے اور تبصرے میں بھی آٹھویں نمبر پر ہے۔ یعنی ہرقل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ عہد کرکے اسے توڑتے بھی ہیں؟ تو تم نے ذکر کیا کہ نہیں، وہ عہد شکنی نہیں کرتے۔

---

(۲) دیکھیے عمدة القاری (ج۱ص ۸۶)۔

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۳۶و۳۷)۔

وكذلك الرسل لاتغدر

حضرات رسل کرام علیہم الصلاۃ والسلام بے وفائی نہیں کرتے ، عہد کرکے اس کو توڑتے نہیں کیونکہ عہد وہ شخص توڑتا ہے جو حظِ دنیا کا طالب ہوتا ہے ، اس کو دنیا مقصود ہوتی ہے ، لہذا اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ ہر راستہ اختیار کرلیتا ہے ، اگر وہ یہ دیکھتا ہے کہ عہد ٹوٹ جانے میں دنیوی فائدہ ہے تو عہد توڑنے کی پروا نہیں کرتا اور جس کا مقصود دین اور رضائے حق ہوتی ہے وہ تو عہد کرنے کے بعد اس کو پورا ہی کرتا ہے ۔ (۴)

وسألتك: بما يأمركم؟ فذكرت أنه يامركم أن تعبدوا الله ولاتشركوا به شيئا وينهاكم عن عبادة الأوثان ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف۔

یہ سوالات کی ترتیب میں گیارھویں نمبر پر ہے اور یہاں نویں نمبر پر۔ ہرقل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ تمہیں کس بات کا حکم دیتے ہیں؟ تو تم نے بتایا کہ وہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ اللہ تعالی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بناؤ اور یہ کہ وہ تمہیں بت پرستی سے منع فرماتے ہیں اور تمہیں نماز، راست گوئی اور پاکبازی کا حکم فرماتے ہیں۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ ابوسفیان نے اپنے جواب میں "عبادة الأوثان" کا تو ذکر نہیں کیا تھا پھر ہرقل نے "نهی عن عبادة الأوثان" کا ذکر کیسے کردیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ابوسفیان نے "اعبدوا الله ولاتشركوا به شيئا واتركوا مايقول آباؤكم" کہا تھا ان جملوں سے "عبادت اوثان" سے نہی سمجھ میں آرہی ہے اس لیے اس کو ذکر کردیا ہے ۔

پھر یہاں ہرقل نے "صلاۃ، صدق اور عفاف" کا تو ذکر کیا ہے لیکن "صلہ" کا ذکر نہیں کیا۔

اسی طرح ہرقل کے تبصروں میں بھی وہ ترتیب موجود نہیں ہے جو سوالات میں تھی۔ نیز دو سوال یعنی سوال نمبر نو اور سوال نمبر دس بھی غائب ہیں۔

ان سب اشکالات کا اصل جواب یہی ہے کہ دراصل یہاں راوی نے تصرّف کیا ہے اور اختصار سے کام لیا ہے ۔ چنانچہ بخاری میں آگے کتاب الجہاد کے تحت یہی حدیثِ ہرقل مذکور ہے اس میں سوالات اور ان کے تبصروں میں ترتیب بھی موجود ہے ، نیز وہ دونوں سوالات بھی وہاں مذکور ہیں جو یہاں ذکر نہیں کیے گئے ۔

جہاں تک "صلہ" کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اصل تو یہی جواب ہے کہ راوی کا تصرّف ہے ،

---

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷)۔

البتہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ "صدق وعفاف" کے اندر داخل ہے۔

فإن كان ماتقول حقا فسيملك موضع قدمَيَّ هاتين وقد كنت أعلم أنه خارج لم أكن أظن أنه منكم

یعنی جو کچھ تم نے بتایا اگر وہ سچ ہے تو وہ اس جگہ کے مالک ہوجائیں گے جہاں میرے یہ دونوں قدم ہیں، مجھے یقین تھا کہ وہ ظاہر ہونے والے ہیں لیکن یہ گمان نہیں تھا کہ وہ تم میں سے ہونگے۔

یہی روایت کتاب الجہاد میں آرہی ہے اس میں **ہرقل ان اوصاف پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے** "وهذه صفة نبی" کہ یہ نبی کے اوصاف ہیں۔ اور کتاب التفسیر کی روایت میں ہے "إن يک ماتقول فيه حقا فإنه نبي۔"

یہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف یہاں بیان کیے گئے ہیں ان کو نبوت کی علامات تو بے شک کہہ سکتے ہیں لیکن وہ نبوت کے دلائلِ قطعیہ تو نہیں ہیں، تو پھر ہرقل کا جزم کے ساتھ یہ کہنا کہ "وہ میری اس جگہ کے مالک ہوجائیں گے" اور یہ کہ "وہ نبی ہیں" یہ کیسے درست ہوگا؟ علامات پر تو یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں ہرقل چونکہ اہلِ کتاب میں سے ہے اس لیے وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کتبِ سابقہ کی پیشینگوئیوں کو جانتا ہے، ان پیشینگوئیوں کی روشنی میں جب یہ علامات اس کے سامنے آئیں تو اسے یقین ہوگیا، اس پر اس نے قطعیت کے ساتھ حکم لگایا۔

آگے کہتا ہے کہ میں جانتا تھا کہ وہ تشریف لائیں گے لیکن میں نہیں سمجھتا تھا کہ وہ تم میں سے ہونگے، ہرقل کا خیال یہ تھا کہ وہ کسی بڑی قوم میں سے ہونگے جو متمدن اور ترقی یافتہ ہوگی، اس کو یہ توقع نہ تھی کہ وہ عربوں کی جاہل اور غیر متمدن قوم میں تشریف لائیں گے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مشرکین نے کہا تھا "لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ۔" (الزخرف/۳۱)۔

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ کتبِ سابقہ میں تو تصریح تھی کہ اب جو نبی آئیں گے وہ بنی اسماعیل میں سے ہونگے اور بنی اسماعیل تو عرب ہی ہیں تو آپ کہہ دیجیے کہ یا تو ہرقل کو یہ بات یاد نہیں رہی اور یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبریں معلوم ہونے کے بعد وہ بدحواس ہوگیا اور اس کو اپنی حکومت کے لیے خطرہ لاحق ہوگیا اس لیے وہ یہ غلط بات کہہ گیا۔ بلکہ بعض روایات میں ہے کہ "جب گرامی نامہ پڑھا گیا تو وہ پسینے سے شرابور ہوگیا، اس کی پیشانی عرق آلود ہوگئی" (کمافی فتح الباری ج ۱ ص ۳۷ وعمدة القاری ج ۱ ص ۸۸) اسے اندیشہ ہوگیا تھا کہ اب میری حکومت برقرار نہیں رہیگی، اسی خوفزدگی اور حواس باختگی کے عالم میں یہ غلط بات اس نے کہہ دی۔

فلو أعلم أنی أخلُصُ إلیہ لتجشمت لقاءہ، ولو کنت عندہ لغسلت عن قدمیہ اگر مجھے یہ یقین ہوتا کہ میں ان کی خدمت عالی میں پہنچ جاؤں گا اور راستے میں مجھ کو قتل نہیں کردیا جائے گا تو میں ان کی ملاقات کے لیے ضرور تکلیف برداشت کرتا۔ اور اگر میں ان کے پاس ہوتا تو ان کے پاؤں مبارک دھوتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرقل یہ یقین کیے بیٹھا تھا کہ اگر وہ اپنی سلطنت سے نکل کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے کا ارادہ کرے گا تو اس کی قوم اس کو زندہ نہیں چھوڑے گی۔ لیکن اس نے غور وفکر نہیں کیا اگر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والا نامے پر غور کرتا اور آپ کے ارشاد عالی "أَسْلِمْ تَسْلَمْ" کو عموم پر رکھتا تو یقیناً آپ کی خدمت میں بھی پہنچتا اور سالم بھی رہتا، دنیا اور آخرت دونوں کی سلامتی اسے حاصل ہوتی۔

دوسرے جملہ "ولو کنت عندہ لغسلت عن قدمیہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرقل جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچنے کی تمنا کررہا ہے اس کا مقصد کوئی دنیوی جاہ ورتبہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خادمانہ انداز میں حاضری ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ہرقل کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین ہوگیا تھا۔

اسلامِ ہرقل

اس حقانیت کے یقین کے باوجود آیا وہ مسلمان ہوا یا نہیں؟

حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے تو لکھ دیا کہ وہ مسلمان ہوگیا تھا۔ (۵)

مگر۔ جیسا کہ ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں۔ دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوا، اس نے جب اپنی قوم کی نفرت دیکھی تو کہا "إنی قلت مقالتی آنفا أختبر بها شدتکم علیٰ دینکم، فقد رأیت" (۶) یعنی میں تو تمہیں آزما رہا تھا کہ تم اپنے دین پر کتنے پکے ہو، چنانچہ میں نے دیکھ لیا۔ اس پر اس کی جماعت نے اس کے سامنے اپنی پیشانیاں ٹیک لیں۔

پھر ۸ھ میں جنگ موتہ میں یہ مسلمانوں کے خلاف لشکر کشی کرکے آیا تھا (۷) اور پھر غزوۂ تبوک

---

(۵) چنانچہ وہ حضرت دِحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کے حالات کے تحت فرماتے ہیں "وهو الذی بعثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی قیصر فی الهدنہ، وذلک فی سنۃ ست من الهجرۃ، فآمن بہ قیصر، وأبت بطارقتہ أن تؤمن۔۔" الاستیعاب (ج۱ ص ۴۷۳)۔

(۶) یہ جملہ حدیث مبحوث عنہ کے آخر میں آرہا ہے۔ (۷) دیکھیے البدایۃ والنهایۃ (ج۴ ص ۲۴۱-۲۵۳) غزوۃ مؤتۃ۔

میں اس نے مقابلہ کی تیاری کی تھی (۸) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اسلام کی دعوت دی اور وہ بھی قریب الاجابۃ ہوگیا تھا لیکن مسلمان نہیں ہوا تھا چنانچہ مسند احمد میں ہے کہ اس نے کہا "إنی مسلم" اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کذب بل ھو علی نصرانیتہ" (۹)

ان دلائل کی روشنی میں حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ کے قول "فآمن بہ" کے معنی یہ کرسکتے ہیں: "أظهر التصديق" یعنی اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی اور اس کے دل میں آپ کی حقانیت اتری لیکن اس پر وہ قائم نہیں رہا اور نہ ہی اس کے مقتضا پر عمل کیا گویا اسلام کی طرف صرف اپنا رجحان ظاہر کیا، چنانچہ اس نے اپنی حکومت بچانے کی فکر کی اور فانی دنیا کو باقی رہنے والی آخرت پر ترجیح دی۔ (۱۰) واللہ اعلم۔

ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث به دحية إلى عظيم بُصریٰ

پھر اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا والانامہ منگوایا جو آپ نے حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ عظیم بُصریٰ کے پاس اور پھر عظیم بُصریٰ نے ہرقل کے پاس بھیج دیا تھا۔

دِحیہ

حضرت دحیۃ بن خلیفہ بن فروہ بن فضالۃ بن زید الکلبی رضی اللہ تعالی عنہ، قدیم الاسلام ہیں (۱۱) غزوۂ بدر کے سوا تمام غزوات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے (۱۲) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت تک زندہ رہے۔ (۱۳)

یہ بہت حسین اور خوبصورت تھے حتی کہ روایات میں آتا ہے کہ جب یہ مدینہ کی گلیوں میں نکلتے تو

---

(۸) دیکھیے الکامل لابن الأثیر (ج۲ ص۱۸۹) ذکر غزوۃ تبوک۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۳۷)۔

(۱۰) حوالۂ بالا۔

(۱۱) طبقات ابن سعد (ج۴ ص ۲۴۹) دحیۃ بن خلیفۃ۔

(۱۲) قال ابن سعد فی الطبقات (ج۴ ص ۲۵۱) وقال الحافظ فی الإصابۃ (ج۱ ص ۴۷۳ و ۴۷۴): "أول مشاهده الخندق، وقيل: أحد، ولم يشهد بدراً..... وقد شهد دحية اليرموك۔"

(۱۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۴ ص ۲۵۰)۔

عورتیں ان کو جھانک جھانک کر دیکھتی تھیں (۱۴) یہی صورتحال ان کے ساتھ شام میں بھی پیش آئی۔ (۱۵) چنانچہ یہ نقاب باندھ کر نکلتے تھے۔ (۱۶)

پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام عموماً جب انسانی شکل میں آتے تھے تو ان ہی کی صورت میں آتے تھے۔ (۱۷)

حضرت جبرئیل امین اور دِحیہ کلبی رضی اللہ عنہ میں مناسبت یہ ہے کہ ملائکہ حسن صورت کو پسند کرتے ہیں وہ جب انسانی صورت اختیار کرتے ہیں تو حسین آدمی کی صورت اختیار کرتے ہیں، حدیث جبرئیل میں آپ نے پڑھا ہے "إذ طلع علینا رجل شدید بیاض الثیاب، شدید سواد الشعر" (۱۸) کہ ایک آدمی ظاہر ہوا، اس کے کپڑے نہایت سفید برّاق، بال نہایت حسین اور سخت سیاہ تھے، یہ ساری باتیں حسن پر دلالت کرتی ہیں اس لیے حضرت جبرئیل نے یہ حسین صورت اختیار کی۔

اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنا سفیر بناکر حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سب سے بڑے بادشاہ کے پاس اپنا سفیر حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ کو بنایا جو حضرت جبرئیل کے مشابہ اور اُن سے مناسبت رکھنے والے تھے۔

فائدہ

"دِحیہ" پر دال کا کسرہ اور فتحہ دونوں صورتیں درست ہیں، اس کے معنی اہلِ یمن کی لغت میں رئیس کے ہیں۔ (۱۹)

عظیم بُصریٰ

اس سے مراد حارث بن ابی شمر غسانی ہے۔ (۲۰)

---

(۱۴) دیکھیے الإصابہ (ج ۱ ص ۴۷۳)۔

(۱۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۷) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۵۰)۔

(۱۸) انظر لحدیث جبریل: الصحیح لمسلم، فاتحة کتاب الإیمان۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷ و ۳۸)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت دِحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو جب ہرقل کے پاس بھیجا تو براہِ راست نہیں بھیجا تھا بلکہ بُصریٰ کے گورنر حارث بن ابی شمر کے واسطہ سے بھیجا تھا کیونکہ شاہی آداب میں سے یہ بات تھی کہ ان کو براہِ راست پیغام نہیں پہنچایا جاتا تھا۔ سلاطین کے دربار میں رسائی درجہ بدرجہ ہوا کرتی تھی اور کوئی چیز واسطہ کے بغیر قبول نہیں کی جاتی تھی، اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دعوت نامہ "عظیم بصریٰ" کے واسطے سے بھیجا گیا۔ (۲۱)

بُصریٰ

باء کے ضمہّ اور الف مقصورہ کے ساتھ ہے، یہ شام میں حَوران شہر کا ایک علاقہ ہے، حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ جب عراق سے شام میں مصروفِ جہاد مسلمانوں کی مدد کے لیے چلے اُس وقت مسلمان اسی مقام پر تھے، وہاں کے لوگوں کو صلح پر مجبور کردیا گیا، اس طرح ۱۳ھ میں پورے شہر حوران پر مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا۔ شام کے علاقوں میں سے مسلمانوں کے ہاتھوں فتح ہونے والا یہ سب سے پہلا شہر تھا۔ (۲۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہاں نبوت سے قبل دو مرتبہ تشریف لے گئے تھے (۲۳) پہلی مرتبہ بارہ سال کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ شام کے تجارتی سفر کے موقعہ پر، اسی مقام پر "بحیرا" راہب نے آپ کو دیکھا تھا اور آپ کے چچا کو حفاظت کی تاکید کے ساتھ ساتھ واپس لیجانے کو کہا تھا۔ (۲۴) اور دوسری مرتبہ پچیس سال کی عمر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خدیجہ کا تجارتی سامان لیکر چلے تھے، بُصریٰ جاکر قیام کیا، وہیں "نسطورا" نامی راہب سے ملاقات ہوئی تھی۔ (۲۵)

فدفعه إلى هرقل

پھر وہ خط ہرقل کو پیش کیا۔ یعنی جب ہرقل آپ کے حالات کی چھان بین سے فارغ ہوگیا اور اسے معلوم ہوگیا کہ یہ خط اہم ہے اور پڑھنے کے قابل ہے تو اب وہ خط اس کے سامنے پیش کیا گیا۔

---

(۲۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۲۲) تفصیلات کے لیے دیکھیے معجم البلدان (ج ۱ ص ۴۴۱) اور تہذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۳۷)۔

(۲۳) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۳۷)۔

(۲۴) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۲۱) ذکر أبي طالب وضمّه رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه وخروجه معه إلى الشام في المرّة الأولى۔

(۲۵) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

فقرأه چنانچہ ہرقل نے اسے پڑھا، اس سے مراد یا تو یہ ہے کہ خود اُس نے خط پڑھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترجمان نے خط پڑھ کے سنایا ہو جیسا کہ کتاب الجہاد کی روایت میں ہے "فقرئ" چونکہ ہرقل کے امر سے پڑھا گیا تھا اس لیے اس کی طرف نسبت کردی گئی۔

فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبدالله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلِمْ تَسْلَمْ يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين "وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ"

تو اس میں لکھا تھا، بسم اللہ الرحمن الرحیم، اللہ کے بندے اور اس کے رسول محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے روم کے سردار ہرقل کے نام یہ خط ہے، اس شخص پر سلامتی ہو جو راہِ راست کی اتباع کرے، میں تمہیں اسلام کی دعوت دیتا ہوں، اسلام لے آؤ سلامت رہو گے اور اللہ تعالیٰ تمہیں دوہرا اجر دیں گے اور اگر تم نے منہ موڑا تو رعایا کا وبال بھی تم پر ہوگا، اے اہلِ کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے کہ ہم سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کسی کی عبادت نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کے سوا ہم میں سے بعض بعض کو خدا بنائیں، پھر اگر وہ اعراض کریں تو کہہ دو، گواہ رہو کہ ہم ایک خدا کے ماننے والے ہیں۔"

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ آپ نے اپنا خط "بسم اللہ الخ" سے شروع فرمایا ہے، خطوط کے سلسلہ میں آپ کی عادتِ مبارکہ یہی تھی کہ "بسم اللہ" سے شروع فرماتے تھے۔ (۲۶)

"من محمد عبدالله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم"

یہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عبدیت اور اپنی رسالت دونوں کو ذکر فرمایا ہے اور عبدیت کو رسالت پر مقدم فرمایا، اس لیے کہ اصل چیز تو عبدیت ہے، اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو عبادت ہی کے لیے

---

(۲۶) چنانچہ آپ کے تمام خطوط اسی طرح منقول ہیں دیکھیے زاد المعاد (ج ۳ ص ۶۸۸۔ ۶۹۷) ذکر هديه صلى الله عليه وسلم في مكاتباته إلى الملوك وغيرهم۔

پیدا کیا ہے۔ چونکہ یہ اصل مقصودِ تخلیق ہے اس لیے اس میں جو جتنا بڑھا ہوا ہوگا وہی سب سے اونچا اور بلند ہوگا، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو نبوت ورسالت کی وجہ سے خدائے پاک کی ایک ایسی خاص معرفت حاصل ہوتی ہے کہ غیر نبی کو کسی بھی طرح حاصل نہیں ہوسکتی اسی لیے ان حضرات کا مقامِ عبدیت دوسرے لوگوں سے بہت ہی ممتاز ہوتا ہے، وہ عبدیت وبندگی میں سب سے آگے اور سب سے اونچے ہوتے ہیں، پھر سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ کے آخری نبی اور تمام نبیوں کے سردار ہیں اس لیے یہ یقینی بات ہے کہ آپ کی عبدیت سب سے اونچی اور سب سے آگے ہوگی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "رسول" کا لفظ ذکر کیا ہے اس لیے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور یہی ایک ایسا وصف ہے کہ جس کی وجہ سے آپ کو تمام مخلوق پر امتیاز عطا کیا گیا ہے، آپ اللہ کے فرستادہ ہیں، اس فرستادہ ہونے کی وجہ سے آپ لوگوں کو دعوتی خطوط لکھ رہے ہیں لوگوں کو ایمان کی دعوت دے رہے ہیں۔

بہرحال "عبد" کا اور "رسول" کا لفظ ساتھ ذکر کرنے سے ایک بات یہ نکلتی ہے کہ حضراتِ رُسل خواہ کتنے ہی بڑے ہوں بہرحال وہ اپنی عبدیت اور بندگی کا اعتراف کرتے ہیں۔

اس سے اشارۃً نصاریٰ کی تردید ہوگئی جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مقامِ رسالت اور عبدیت سے اٹھا کر مقام اُلوہیت پر پہنچاتے ہیں۔ (۲۷)

خط میں کاتب کا نام پہلے لکھا جائے گا یا مکتوب الیہ کا؟

یہاں یہ بات بھی سمجھ لیجیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خط کی ابتدا اپنے نام سے فرمائی ہے، اس میں اختلاف ہے کہ خط کی ابتدا کاتب کے نام سے ہوگی یا مکتوب الیہ کے نام سے؟ جمہور علماء فرماتے ہیں کاتب کے نام سے، ابوجعفر نحاس نے اس پر صحابہؓ کا اجماع نقل کیا ہے (۲۸) غالباً ان کی مراد اکثر صحابہ کا اجماع ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور بعض صحابۂ کرام سے مکتوب الیہ کے نام سے ابتدا کرنا منقول ہے۔

چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "الأدب المفرد" میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس خط لکھا، اس کی ابتدا انھوں نے اس طرح کی:

---

(۲۷) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۶۱)۔
(۲۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔

"لعبد الله معاوية أمير المؤمنين لزيد بن ثابت سلام عليك" (۲۹) اسی طرح امام بخاریؒ کی "الأدب المفرد" میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی یہ طریقہ منقول ہے۔ (۳۰)

اسی طرح بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے عبدالملک بن مروان کو خط لکھا "إلی عبد الله عبد الملک أمیر المؤمنین...." (۳۱)

محمد بن الحنفیہ اور ایوب سختیانی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مکتوب الیہ کے نام سے شروع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۳۲)

امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معجم میں ایک ضعیف سند سے یہ نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کو یمن بھیجا، ان دونوں نے آپ کی خدمت میں خط لکھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام پہلے لکھا جبکہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے اپنا نام پہلے لکھا، ان پر کوئی نکیر نہیں کی گئی۔ (۳۳)

لیکن یہ معدودے چند واقعات ہیں ورنہ اصل سنت یہی ہے کہ کاتب اپنا نام پہلے لکھے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنے خطوط منقول ہیں وہ سب آپ کے اپنے نام سے شروع ہیں۔

اس کے علاوہ ابوداؤد میں حضرت علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ جب بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خط لکھتے تو اپنے نام سے شروع فرماتے تھے۔ (۳۴)

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "ماکان أحد أعظم حرمة من رسول الله صلی الله علیه وسلم، فکان أصحابه إذا کتبوا إلیه کتاباً کتبوا: من فلان إلی محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم" (۳۵)

هرقل عظيم الروم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "عظیم الروم" فرمایا "ملک الروم" نہیں فرمایا، اس لیے کہ بادشاہ تو وہ ہے جس کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے نائبین خلفاءِ کرام بادشاہ بنائیں، کافروں کے جو بادشاہ

---

(۲۹) فتح الباری (ج ۱۱ ص ۳۸) کتاب الاستئذان، باب بمن یبدأ فی الکتاب۔

(۳۰) حوالۂ بالا۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۶۹) کتاب الأحکام، باب کیف یبایع الإمام الناس۔

(۳۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹)۔

(۳۳) دیکھیے مجمع الزوائد (ج۸ ص ۹۸) کتاب الأدب، باب فی کتابة الکتب و ختمها۔

(۳۴) سنن أبی داود، کتاب الأدب، باب فی الرجل یبدأ بنفسه فی الکتاب، رقم (۵۱۳۴) و (۵۱۳۵)۔

(۳۵) مجمع الزوائد (ج۸ ص ۹۸) کتاب الأدب، باب فی کتابة الکتب و ختمها۔

بن جاتے ہیں ان کی بادشاہت ضرورت کی بنا پر نافذ ہوتی ہے۔

پھر آپ نے یہ وصف تالیفِ قلب کے لیے بیان فرمایا ہے کیونکہ دعوت و تبلیغ میں کلام میں نرمی اختیار کرنے کا حکم ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں "اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ وَالْمَوْعِظَۃِ الْحَسَنَۃِ" (۳٦) اور حضرت موسیٰ وہارون علیہما الصلاۃ والسلام سے فرمایا "فَقُوْلَا لَہٗ قَوْلًا لَّیِّنًا" (۳۷)

چونکہ ہرقل رومیوں کی نظر میں باعظمت تھا اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے "عظیم" کا لفظ لکھوایا، یہی بات آپ کی سیرت کے مطابق تھی کہ کج کلامی نہ ہو اور دشمن سے بھی انتہائی نرم رویہ اختیار کیا جائے، اس سے یہ فائدہ بھی ہوتا ہے کہ دشمن اگر دوستی نہیں کرتا تو کم از کم دشمنی میں تخفیف ہوجاتی ہے، گورنر مسٹن جب دارالعلوم دیوبند آیا اور منتظمہ نے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو استقبالیہ کلمات لکھنے کے لیے کہا تو حضرت شاہ صاحب نے اس کے لیے اسی حدیث کے پیش نظر "عظیم" کا لفظ استعمال کیا، حالانکہ وہ کانپور کی مسجد پر گولی چلوا چکا تھا، شاہ صاحب فرماتے تھے کہ اس حدیث کی وجہ سے میرا قلب مطمئن تھا۔

مسندِ بزار کی حدیث میں ہے کہ جب یہ خط پڑھا گیا تو ہرقل کے بھتیجے نے ناراضگی کا اظہار کیا اور کہا کہ یہ خط نہ پڑھا جائے، قیصر نے وجہ پوچھی تو کہا کہ انھوں نے خط اپنے نام سے شروع کیا ہے اور اس میں آپ کو "ملک الروم" کہنے کے بجائے "صاحب الروم" کہا ہے۔ اس پر قیصر نے کہا کہ نہیں، یہ خط ضرور پڑھا جائے گا۔ (۳۸)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے مدائنی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ہرقل کے بھتیجے نے خط کھینچ لیا، اور ہرقل کے پوچھنے پر کہا کہ انھوں نے اپنا نام پہلے لکھا ہے اور آپ کو "صاحب الروم" کہا ہے۔ اس پر ہرقل نے اسے ڈانٹتے ہوئے کہا "إنک لضعیف الرأی، أترید أن أرمي بکتاب، قبل أن أعلم مافیہ، لئن کان رسول اللہ إنہ لأحقّ أن یبدأ بنفسہ، ولقد صدق، أنا صاحب الروم، واللہ مالکي ومالکہ" (۳۹) یعنی "تمھاری رائے بڑی کمزور ہے، کیا تم یہ چاہتے ہو کہ میں خط کے مندرجات پر مطلع ہوئے بغیر پہلے ہی اسے پھینک دوں؟ اگر وہ اللہ کے رسول ہیں تو ان کو اپنے نام سے شروع کرنے کا حق ہے، اور انھوں نے درست فرمایا کہ میں "صاحب

---

(۳٦) سورۃ النحل/۱۲۵۔

(۳۷) سورۃ طہٰ/۴۴۔

(۳۸) دیکھیے کشف الأستار عن زوائد البزار (ج ۳ ص ۱۱۷) ذکر نبینا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب فیما کان عند أھل الکتاب من علامات نبوتہ۔

(۳۹) شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۷۹)۔

الروم" ہوں، کیونکہ ہم سب کا مالک تو اللہ ہے۔"

سلام علی من اتّبع الھدیٰ

یہ عبارت فکر انگیز تھی، ہرقل کو متوجہ کرنا تھا کہ اگر تم واقعتہً ہدایتِ الٰہی کے پیروکار ہو تو بے شک ہماری طرف سے تمہارے لیے سلامتی کی دعاء ہے اور اگر تم ہدایتِ الٰہی کے پیروکار نہیں تو پھر یہ دعا تمہارے لیے نہیں ہے۔ ہرقل اپنے آپ کو اہلِ کتاب میں سے سمجھتا ہے اور اہلِ حق گردانتا ہے لیکن اب اس کو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوچکے ہیں اور وہ حالات کی تحقیق سے خود بھی اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ آپؐ واقعی خاتم الانبیاء والمرسلین ہیں، تو اب جب تک وہ آپ کی اتباع نہیں کرتا اس وقت تک وہ ہدایتِ الٰہی کا تابع اور فرمانبردار نہیں ہوسکتا، اگر اس کو حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اپنے حق میں کرنی ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا دامن تھامنا ہوگا، اور اگر وہ اس دامن کو نہیں تھامتا تو پھر وہ متبعِ ہدایت نہیں ہے اور یہ دعا اس کے لیے نہیں ہے۔

کیا کفار کو سلام کیا جاسکتا ہے؟

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ کافر کو ابتداءً سلام کرنا جائز نہیں ہے۔ (۱) امام طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۲)

بعض علماء کہتے ہیں کہ کافر کو مطلقاً سلام کرنا جائز ہے۔ (۳) لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف ارشاد ہے "لاتبدءوا الیھود ولا النصاری بالسلام۔" (۴)

صاحبِ درمختار نے لکھا ہے ضرورت اور حاجت کے وقت سلام کرنے کی گنجائش ہے (۵) بعض سلف

---

(۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص۹۹) وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص۲۱۴) کتاب السلام، باب النھی عن ابتداء أھل الکتاب بالسلام وکیفیۃ الرد علیھم۔

(۲) دیکھیے شرح معانی الآثار (ج۲ ص۳۳۲) کتاب الکراھۃ، باب السلام علی أھل الکفر۔

(۳) فأخرج الطبری عن طریق ابن عیینۃ قال: یجوز ابتداء الکافر بالسلام، لقولہ تعالی: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ" الآیۃ، وقول إبراھیم لأبیہ: "سَلَامٌ عَلَيْكَ"۔ ونقل ذلک عن أبی أمامۃ رضی اللہ عنہ أیضاً۔ انظر أوجز المسالک (ج۱۵ ص۱۰۸) ما جاء فی السلام علی الیھودی والنصرانی۔

(۴) صحیح مسلم (ج۲ ص۲۱۴) کتاب السلام، باب النھی عن ابتداء أھل الکتاب بالسلام وکیفیۃ الردّ علیھم۔

(۵) دیکھیے درمختار مع ردّالمحتار (ج۵ ص۲۹۲) کتاب الحظر والإباحۃ۔

کی رائے یہ ہے کہ تالیفِ قلب کی غرض سے ابتداءً سلام کرنا مباح ہے۔ (٦)

صاحبِ "شرعة الإسلام" فرماتے ہیں کہ اگر کافر کو سلام کرنے کی ضرورت پیش آئے تو "السلام علی من اتبع الھدی" کہے۔ (۷)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی یہودی یا نصرانی کو خط لکھنا ہو تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں "السلام علی من اتبع الھدی" لکھنا چاہیے۔ (۸)

أمّابعد

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کلمہ روایاتِ کثیرہ میں وارد ہے، حافظ عبدالقادر رُھاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "الأربعین المتباینة" کے خطبہ میں اسے بتیس صحابۂ کرام سے نقل کیا ہے۔ (۹)

أمّابعد کا سب سے پہلے کس نے اطلاق کیا؟

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ "أمّابعد" سب سے پہلے کس نے استعمال کیا:۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کے سب سے پہلے قائل حضرت داوٗد علیہ السلام ہیں، چنانچہ امام طبرانیؒ نے اس سلسلہ میں حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے لیکن اس کی سند میں ضعف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو سب سے پہلے استعمال کرنے والے حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں، یہ روایت امام دارقطنی نے اپنی کتاب "غرائب مالک" میں نقل کی ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا سب سے پہلا قائل یَعرُب بن قَحطان ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کو کعب بن لُؤیّ نے استعمال کیا۔

پانچواں قول یہ ہے کہ سب سے پہلے سَحبان بن وائل نے اس کا استعمال کیا۔

---

(٦) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹)۔

(۷) فتاوٰی شامیہ (ج ۵ ص ۲۹۲)۔

(۸) حوالۂ بالا۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۰۶) کتاب الجمعة، باب من قال فی الخطبة بعد الثناء: أمابعد۔

چھٹا قول قُسّ بن ساعدہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے سب سے پہلے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔

پہلا قول زیادہ راجح ہے۔ واللہ اعلم۔ (۱۰)

فإنی أدعوک بدعایة الإسلام

یہ حدیث کتاب الجہاد میں بھی آرہی ہے، وہاں اور مسلم کی ایک روایت میں "بداعیة الإسلام" وارد ہے۔ (۱۱)

"دعایة" اور "داعیة" دونوں مصدر ہیں، دعوت کے معنی میں (۱۲) اور مطلب یہ ہے کہ میں تمہیں اسلام کی دعوت دے رہا ہوں۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے مصدر کو مفعول کے معنی میں لے کر اضافت کو بیانیہ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "أدعوک بالمدعو الذی ھو الإسلام" اور فرمایا کہ "باء" "إلی" کے معنی میں ہے، اب معنی ہوجائیں گے "أدعوک إلی الإسلام" (۱۳)

اور اگر "داعیة" کو اسمِ فاعل کا صیغہ قرار دیں تو تقدیر عبارت ہوگی "أدعوک إلی الکلمة الداعیة إلی الاسلام" اور کلمہ سے "لاإله إلاالله محمد رسول الله" کی گواہی مراد ہوگی۔ (۱۴)

أَسۡلِمۡ تَسۡلَمۡ

یہ جملہ اپنی وجازت اور اختصار کے ساتھ دنیا وآخرت کی خیرات اور خوبیوں کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے (۱۵) ہرقل نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں غور نہیں کیا، آپ اس کو کامل سلامتی کی ضمانت دے رہے تھے، جس کا مطلب یہ تھا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد دنیا اور آخرت دونوں میں تجھے سلامتی ملے گی، اس بے وقوف نے یہ سمجھا کہ اگر میں نے اسلام قبول کرلیا تو میری حکومت چھن جائے گی اور

---

(۱۰) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج۲ ص ۴۰۴ و ۴۰۵)۔

(۱۱) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۹) کتاب الجہاد و السیر، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلی ہرقل ملک الشام یدعوہ إلی الإسلام۔

(۱۲) دیکھیے النہایة لابن الأثیر (ج۲ ص ۱۲۲)۔

(۱۳) عمدة القاری (ج۱ ص ۹۳) بیان الإعراب۔

(۱۴) فتح الباری (ج۱ ص ۳۸) و شرح نووی (ج۲ ص ۹۸)۔

(۱۵) دیکھیے ارشاد الساری (ج۱ ص ۷۹)۔

اقتدار ہاتھ سے جاتا رہے گا۔ (۱۶)

کتاب الجہاد والی روایت میں ہے "أسلمْ تسلم وأسلِمْ یؤتک اللہ أجرک مرّتین" اس میں "أسلم" کا تکرار ہے (۱۷) اس میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ تاکید کے لیے ہے اور یا یہ کہا جائے کہ پہلے "أسلم" سے اسلام قبول کرنے کا مطالبہ ہے اور دوسرے "أسلم" سے دوام علی الإسلام کا مطالبہ ہے (۱۸) جیسے "یاأیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوْا آمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ....." (۱۹)

کیا "اسلام" اور "مسلم" اس دین اور امت کے لیے مخصوص ہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ اسلام دینِ محمدی کے لیے اور مسلم امتِ محمدیہ کے لیے مخصوص ہے یا دوسرے اَدیان واُمم کو بھی شامل ہے، علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ "إتمام النعمۃ" میں خصوصیت کو ثابت کیا ہے اور اس پر تینتیس دلائل پیش کیے ہیں۔ لیکن قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کو "حَنِیْفًا مُّسْلِمًا" (۲۰) اور "إِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ" (۲۱) کہہ رہا ہے، یوسف علیہ السلام کی دعا ہے: "تَوَفَّنِیْ مُسْلِمًا" (۲۲) حضرت سلیمان علیہ السلام نے بلقیس کو کہا "وَأْتُوْنِیْ مُسْلِمِیْنَ" (۲۳) حضرت لوط علیہ السلام کے متعلق ہے "فَمَا وَجَدْنَا فِیْهَا غَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ" (۲۴) حواریین کے متعلق آیا ہے: وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُوْنَ" (۲۵)۔

علّامہ سیوطیؒ نے جواب دیا کہ مذکورہ اختصاص سے انبیاءِ کرام کو مستثنیٰ رکھا گیا ہے، لہذا حضرت ابراہیم اور حضرت یوسف علیہما السلام والی آیات کا جواب ہوگیا، نیز انبیاءِ کرام کے گھرانے پر مسلم کا اطلاق تبعاً ہوا ہے، حضرت لوط علیہ السلام والی آیت کا جواب بھی ہوگیا، سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں رسالہ لکھ کر فارغ ہوا اور سونے کے لیے لیٹا تو حواریین کی آیت ذہن میں آئی، اس پر کوئی تاویل منطبق نہ ہوتی تھی، تو پھر اٹھا، چراغ روشن کیا پھر جواب لکھا جو ذہن میں آگیا تھا کہ حواریین کو اس لیے مسلمین کہا ہے کہ ان کی جماعت میں نبی موجود تھے، تو یہ اطلاق تبعیتِ نبی کی بنیاد پر ہے، سیوطیؒ کا خیال ہے کہ ان حواریین میں دو

---

(۱۶) حوالۂ بالا۔

(۱۷) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الناس إلی الإسلام والنبوۃ.... رقم (۲۹۴۱)۔

(۱۸) فتح الباری (ج۱ ص۳۸)۔ (۱۹) سورۃ النساء/۱۳۶۔ (۲۰) سورہ آل عمران/۶۷۔ (۲۱) سورۂ بقرہ/۱۳۱۔

(۲۲) سورۂ یوسف/۱۰۱۔ (۲۳) سورۂ نمل/۳۱۔ (۲۴) سورۂ ذاریات/۳۶۔ (۲۵) سورۂ مائدہ/۱۱۱۔

تین نبی موجود تھے۔

علامہ عثمانیؒ کی رائے میں کلّی جواب زیادہ مناسب ہے کہ جزئیات کا احصاء اور پھر جواب کافی مشکل ہے وہ فرماتے ہیں کہ ازروئے لغت یہ اطلاق عام ہے اور ازروئے لقب خاص ہے، جیسے لفظ "حافظ" لغت میں عام ہے اور لقب ابن حجرؒ کا ہے، "حَیَوان" لغۃً عام ہے اور لقباً غیر انسان کے لیے خاص ہے۔ شاید یہ اسم اور لقب "مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ" (۲۶) اور "رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ" (۲۷) سے لیا گیا ہے۔ (۲۸) واللہ اعلم۔

يؤتك الله أجرك مرّتين

پہلے اسلام لانے کا امر تھا اور اب ترغیب ہے کہ اگر تم اسلام قبول کرو گے تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ تمہیں دوہرا اجر عطا فرمائیں گے۔ ایک تو اس لیے کہ یہ اپنے نبی پر ایمان رکھتا ہے اور دوسرے اس لیے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا ہے، اور کتابی جب ایمان لاتا ہے تو اس کو دُگنا اجر ملتا ہے، ایک اس کے اپنے نبی پر ایمان لانے پر اور دوسرے ہمارے نبی پر ایمان لانے پر، یہی مفہوم حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں وارد ہوا ہے چنانچہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں "ثلاثة لهم أجران، رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه و آمن بمحمد....."(۲۹)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ "مرتین" کے معنی ہیں "مرة بعد مرة" یعنی برابر ثواب ملتا رہے گا، ایک اجر تو اس کے ایمان لانے کا اور پھر مزید اجر اس کے دوسروں کے ایمان لانے کا سبب بننے کا۔ (۳۰)

فإن توليت فإنّ عليك إثم الأريسيين

اگر تم نے روگردانی کی اور اعراض کیا تو اریسیین کا گناہ بھی تمہاری گردن پر ہوگا۔

"أريسيين" کے ضبط میں پانچ قول ہیں۔ (۳۱)

---

(۲۶) سورۂ حج/۷۸۔

(۲۷) سورۂ بقرہ/۱۲۸۔

(۲۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۸ و ۲۲۹)۔

(۲۹) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰) کتاب العلم، باب تعليم الرجل أمته وأهله۔

(۳۰) إرشاد الساري (ج ۱ ص ۷۹)۔

(۳۱) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۸) کتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم۔

❶ أریسیین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے ہمزہ مفتوحہ اور سین کے بعد دویاء)۔
❷ اریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے ہمزہ مفتوحہ اور سین کے بعد ایک یاء ساکنہ)۔
❸ یریسیین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے یاء اور سین کے بعد دو یاء)
❹ یریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے یاء اور سین کے بعد ایک یاء)
❺ ارِّیسین (ہمزہ مکسورہ، اس کے بعد راء مشددہ مکسورہ پھر یاء ساکنہ پھر سین اور اس کے بعد ایک یاء)۔

اریسیین کون ہیں؟

اریسیین کی تعیین میں اختلاف ہے :۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی کاشتکار کے ہیں چنانچہ امام ثعلب، ابن الاعرابی اور دوسرے علماء سے یہ معنی منقول ہیں (۳۲)۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے (۳۳) کیونکہ اس کی تائید مختلف روایتوں سے ہوتی ہے، چنانچہ ابن اسحاق کی روایت ہے "فإن علیک إثم الأکّارین" برقانی کی روایت میں اضافہ ہے "یعنی الحرّاثین" اسی طرح مدائنی کی مرسل روایت میں ہے "فإن علیک إثم الفلاّحین" ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الأموال میں عبداللہ بن شدّاد کی مرسل روایت میں ہے "وإن لم تدخل فی الإسلام فلاتَحُلْ بین الفلاّحین وبین الإسلام۔" (۳۴)

ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فلاّحین کے معنی اگرچہ کاشتکار کے ہیں لیکن یہاں خاص طور پر صرف کاشتکار مراد نہیں ہیں بلکہ مملکت کے تمام باشندے مراد ہیں۔ (۳۵) کاشتکار کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ عام طور پر یہی لوگ رعیت کے افراد ہوتے ہیں نیز یہ لوگ بادشاہوں کے پوری طرح تابع ہوتے ہیں جدھر وہ چلتے ہیں یہ بھی چل پڑتے ہیں، بادشاہ اگر مسلمان ہو تو رعیت مسلمان ہوجاتی ہے اور اگر وہ اعراض کرے تو پھر رعیت بھی اعراض کرتی ہے، پھر عرب کے لوگ ہر شخص کو فلاّح کہتے ہیں چاہے وہ خود کاشت کرے یا دوسروں سے کرائے۔ (۳۶)

دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے خدام اور اتباع مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ تم اگر اسلام نہیں لاؤگے تو تمہارے خدام اور متبعین بھی اسلام نہیں لائیں گے، گویا تم ان کے ایمان کے لیے مانع بن رہے ہو، اس

---

(۳۲) فتح الباری (ج۱ ص۳۹) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۶) وأعلام الحدیث للخطابی (ج۱ ص ۱۳۷)۔

(۳۳) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص ۹۸) کتاب الجہاد والسیر، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۴) ان تمام روایات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۳۹)۔

(۳۵) شرح نووی (ج۲ ص ۹۸)۔ (۳۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۳۹)۔

لیے ان کا گناہ بھی تمہارے اوپر ہوگا۔ (۳۷)

تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد عبداللہ بن اریس کے متبعین ہیں جن کو "اریسیہ" کہا جاتا ہے۔ (۳۸)

چوتھا قول امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ "اریسیہ" ایک فرقہ ہے جو اروس نامی ایک شخص کی طرف منسوب ہے" یہ فرقہ اللہ تعالی کی توحید کا معترف، حضرت عیسی علیہ السلام کی نبوت کا قائل اور جو کچھ انجیل میں ہے اس پر ایمان رکھتا ہے اور جو کچھ عیسائی کہتے ہیں اُسے نہیں مانتا۔ (۳۹)

اب "فان علیک اثم الاریسیین" کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں، ایک وجہ تو یہ ہوسکتی ہے کہ ہرقل بھی "اریسی" عقیدہ کا ہو، لہذا اگر وہ اسلام سے روگردانی کرے گا تو اس کی جماعت اسلام سے روگردانی کرے گی۔

دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ اصل میں اریسی ہرقل کی سلطنت میں رہتے تھے اور یہ قاعدہ ہے کہ بادشاہ کی رعایا بھی بادشاہ کے ساتھ ہوا کرتی ہے، امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ صورت یہ ہوئی ہو کہ فرقہ اریسیہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا علم ہرقل سے پہلے ہوگیا ہو اور فرقہ اریسیہ آپ پر ایمان نہ لایا ہو اس کی وجہ سے اس کا حضرت عیسی علیہ السلام پر ایمان بھی باطل ہوگیا کیونکہ حضرت عیسی علیہ السلام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی بشارت دی تھی، اب جب کہ مبشربہ کو نہیں مانا تو گویا حضرت عیسی علیہ السلام کی بعض باتوں کو نہیں مانا، لہذا حضرت عیسی کو نہیں مانا، اس طرح سارے گنہگار بنے، تو مطلب یہ ہے کہ جیسے وہ لوگ گنہگار ہوئے ایسے ہی تو بھی گنہگار ہوگا۔ (۴۰)

پانچواں قول یہ ہے کہ اریسیین سے مراد وہ ملوک و رؤساء ہیں جو اپنی رعایا کو مذاہبِ فاسدہ کی طرف چلاتے ہیں۔ (۴۱) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم روگردانی کروگے تو تم بھی ایسے ہی گنہگار ہوگے جیسے وہ متکبر رؤساء اور بادشاہ گنہگار ہیں جو حق سے اعراض کرتے ہیں۔

چھٹا قول یہ ہے کہ اس سے "عشّار" یعنی ٹیکس وصول کرنے والے مراد ہیں چنانچہ لیث بن سعدؒ نے یونس بن یزیدؒ سے نقل کیا ہے "الاریسیون: العشارون یعنی اهل المکس" اگر یہ معنی ثابت ہوں تو یہاں مبالغہ مقصود ہوگا یعنی جیسے عشار سخت سزا کے مستحق ہیں اور بڑے سخت گنہگار ہیں اسی طرح ہرقل بھی سخت گنہگار ہوگا۔ (۴۲)

ساتواں قول یہ ہے کہ اریسیین سے مراد تو کاشتکار ہی ہیں البتہ یہ کہا گیا ہے کہ اس ملک کے اکثر

---

(۳۷) النہایۃ لابن الاثیر (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۳۸) النہایہ (ج ۱ ص ۳۸)۔

(۳۹) دیکھیے حاشیۂ فیض الباری (ج ۱ ص ۴۰ و ۴۱)۔ (۴۰) حوالۂ بالا۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۶)۔ (۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

کاشتکار مجوسی تھے جبکہ رومی اہل کتاب تھے۔ (۴۳) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تو کتابی اور نصرانی ہے اور اس مملکت کے باشندے جو کاشتکار ہیں یہ مجوسی ہیں، اور تیرا خیال یہ ہے کہ کتابی اہل حق ہیں اور اریسیین مجوسی ہونے کی وجہ سے اہلِ باطل ہیں، تو جس طرح کتابی ہونے کی حیثیت سے تو اپنے آپ کو برحق سمجھتا ہے اور ان کاشتکاروں کو اہلِ باطل، اسی طرح سمجھ لے کہ اب میری نبوت کے اعلان کے بعد اگر تو نے اسلام قبول نہیں کیا تو ان اریسیین کی طرح تو اب اہلِ باطل میں داخل ہوجائے گا اور اہل حق میں تیرا شمار نہیں ہوگا، جیسے یہ مجوسی ہونے کی وجہ سے اہلِ باطل ہیں تو اب نصرانی ہونے کی وجہ سے اہلِ باطل میں داخل ہوگا۔ (۴۴)

پھر ایک روایت میں یہاں "اریسیین" کے بجائے "الرکوسیین" کا لفظ آیا ہے، "رکوسیت" نصرانیت اور صابئیت کے درمیان ایک مذہب ہے۔ ممکن ہے ان میں کچھ لوگ ایسے ہوں جو نصرانیت کے بجائے "رکوسیت" کے قائل ہوں (۴۵) گویا ہرقل سے کہا گیا ہے کہ اگر تم اسلام نہیں لاؤگے تو "رکوسیین" جو اہل باطل ہیں ان کی طرح گنہگار ٹھہروگے۔ واللہ اعلم۔

وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا....

بعض نسخوں میں یہاں "واو" نہیں ہے اور بعض نسخوں میں "واو" ہے۔ (۴۶)

دو سوال اور ان کے جوابات

یہاں دو سوال ہیں:۔

پہلا سوال یہ ہے کہ قرآن پاک میں "واو" نہیں ہے، پھر یہاں "واو" کیسے آگیا؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ آیت وفدِ نجران کے بارے میں نازل ہوئی ہے، کیونکہ ابن اسحاقؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ آل عمران کے شروع سے اسّی سے زائد آیتیں وفدِ نجران کے متعلق نازل ہوئی ہیں (۴۷) اور وفدِ نجران کی آمد ۹ھ میں ہے (۴۸) اس لیے کہ ان لوگوں نے سب سے پہلے جزیہ ادا کیا ہے (۴۹) اور جزیہ کی

---

(۴۳) غریب الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۵۰۰)۔

(۴۴) دیکھیے جامع الاصول لابن الاثیر (ج ۱۱ ص ۲۷۳)۔

(۴۵) دیکھیے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۲۷۳)۔

(۴۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۴۷) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۳۷۱)۔

(۴۸) دیکھیے ابتداء سورہ آل عمران از تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۳۴۳)۔

(۴۹) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۳۷۱)۔

مشروعیت آیتِ کریمہ "قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَایُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَایُحَرِّمُوْنَ مَاحَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَایَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ" (۵۰) سے ہوئی ہے اور یہ آیت فتحِ مکہ کے بعد ۹ھ میں نازل ہوئی ہے (۵۱) حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خط روانہ کیا تھا وہ ۶ھ میں تھا تو یہ آیت جو آل عمران کی اُن اسّی آیات میں سے ہے جو وفدِ نجران کی آمد پر نازل ہوئی تھیں، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل کے خط میں کیسے لکھ دی؟

پہلے سوال کے کئی جوابات دیے گئے ہیں:۔

❶ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ ابوسفیان کے کلام کا حصہ ہو، اس طرح کہ ان کو خط کے تمام مندرجات یاد نہ ہوں خط کے شروع کا کچھ حصہ یاد ہو اور آیت یاد رہ گئی ہو گویا کہ انھوں نے یہ ذکر کیا ہے "کان فیہ کذا وکان فیہ یاأھل الکتاب...." اس صورت میں "واو" کو ابوسفیان کے کلام میں سے قرار دینگے نہ کہ خط کا جزء اور حصہ۔ (۵۲)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط مبارکہ کے جو عکس شائع ہوئے ہیں ان میں اتنا ہی مضمون ہے۔

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ "ادعوک" ہے اور معطوف محذوف ہے، تقدیرِ عبارت ہے "إنی ادعوک بدعایة الإسلام و أقول لک ولأتباعک امتثالا لقول اللہ تعالی: یاأَھْلَ الْکِتَابِ...." (۵۳)

دوسرے سوال کے بھی کئی جوابات دیے گئے ہیں:۔

❶ ایک جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ آیت مکرر النزول ہو ایک مرتبہ حدیبیہ سے قبل نازل ہوئی ہو اور ایک مرتبہ فتحِ مکہ کے بعد نازل ہوئی ہو۔ (۵۴) حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بعید قرار دیا ہے۔ (۵۵)

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے وفدِ نجران کے قدوم کے موقعہ پر جو آیتیں نازل ہوئی ہوں وہ شروع سورۃ آل عمران سے یہاں تک ہوں اور یہ آیت البتہ پہلے نازل ہوئی ہو، جہاں تک ابنِ اسحاقؒ کے قول "بضع وثمانین" کا تعلق ہے تو کہا جائے گا کہ یہ عدد محفوظ نہیں اور عدد کے ذکر کرنے میں ان سے سہو ہوگیا ہوگا۔ (۵۶)

❸ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ وفدِ نجران کی آمد حدیبیہ سے پہلے ہوئی ہو اور اُسی موقعہ

---

(۵۰) سورۃ التوبۃ / ۲۹۔ (۵۱) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج۲ص ۳۴۷)۔ (۵۲) فتح الباری (ج ۱ص ۳۹)۔
(۵۳) حوالۂ بالا۔ (۵۴) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ص ۳۷۱)۔ (۵۵) فتح الباری (ج ۱ص ۳۹)۔
(۵۶) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ص ۳۷۱)۔

پر یہ آیت نازل ہوچکی ہو جہاں تک ان کی ادائیگی کا مسئلہ تھا وہ جزیہ نہیں بلکہ مصالحۃً مباہلہ سے بچنے کا عوض تھا، بعد میں آیتِ جزیہ سے اس کی موافقت ہوگئی۔ (۵۷)

❹ چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے (یہ پہلے سوال کا جواب بھی ہوسکتا ہے) کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل کو یہ خط لکھوایا اُس وقت تک یہ آیت نازل نہیں ہوئی تھی، بعد میں آپ کی موافقت میں قرآن کریم میں یہ آیت نازل ہوگئی ہو، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں حجاب، اُساریٰ بدر اور صلاۃ علی المنافقین کے سلسلے کی آیتوں کے علاوہ اور دوسری آیات نازل ہوئیں۔ (۵۸) واللہ اعلم۔

يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ

اے اہلِ کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی اور کی پرستش نہ کریں اور نہ ہی کسی چیز کو اس کے ساتھ شریک ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے بعض بعض کو اللہ کے سوا رب بنائیں۔"

نامۂ مبارک اور اصولِ دعوت

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خط میں اصولِ دعوت کی پوری پوری رعایت کی ہے۔

اصولِ دعوت میں سے ایک بات تو یہ ہے کہ تالیفِ قلب کا لحاظ زیادہ سے زیادہ ہو، چنانچہ آپ دیکھ لیجیے کہ ایک لفظ بھی ایسا نہیں جس سے دل شکنی ہو۔

آپ نے "من محمد عبداللہ و رسولہ إلی هرقل عظیم الروم" فرمایا، اپنے لیے آپ نے "عظیم" کا لفظ استعمال نہیں کیا لیکن ہرقل کے لیے آپ نے "عظیم الروم" کا لفظ استعمال کیا، تالیفِ قلب بھی ہے اور اس کے منصب کی رعایت بھی، کہ اس کی قوم اس کو "عظیم" سمجھتی تھی۔

اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "سلام علی من اتبع الهدیٰ" لکھا، گویا سلام لکھنے کے ساتھ ساتھ اس بات کی رعایت کی کہ غیر مسلم کو سلام نہ کیا جائے۔

سلام میں آپ نے "علی من اتبع الهدیٰ" کی قید لگادی، اب اگر وہ اسلام قبول کرتا ہے تو بے شک وہ اس دعا کا محل ہے اور اگر اسلام قبول نہیں کرتا تو پھر وہ اس کا محل نہیں اور ہرقل کو فکر میں بھی ڈال

(۵۷) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۳۷۱ و ۳۷۲)۔　(۵۸) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۳۷۲)۔

دیا کہ وہ سوچے کیا واقعۃً وہ اس کا اہل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اس پر منطبق ہو۔

اس کے بعد ہے "فإني أدعوك بدعاية الإسلام أَسْلِمْ تَسْلَمْ يؤتِكَ الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثمَ الأريسيين" اس میں امر بھی موجود ہے اور ترغیب بھی، زجر بھی ہے اور وعید بھی، "أسلم" امر ہے "تسلم" ترغیب، "فإن توليت" زجر ہے اور "فإن عليك إثم الأريسيين" وعید ہے۔

آپ نے "فإن توليت" کی جگہ "فإن كفرت" نہیں فرمایا اس لیے کہ اگر "فإن كفرت" کہا جاتا تو وہ چونکہ اہل کتاب میں سے تھا، کفر کی اصطلاح سے واقف تھا اس لیے اس کو وحشت ہوتی اور دعوت کا اصول یہ ہے کہ داعی مخاطب کو متأثر کرے کہ میں جو کچھ تمہارے سامنے پیش کررہا ہوں اس میں تمہاری خیرخواہی مقصود ہے، دل آزاری مقصود نہیں۔ اگر یہاں "فإن كفرت" استعمال کیا جاتا تو حوصلہ شکنی کا اشکال پیش آسکتا تھا، اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "فإن توليت" فرمایا۔

پھر ان کو اسلام سے مانوس کرنے اور اجنبیت کو دور کرنے کے لیے فرمایا "تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم" یعنی ہم اور تم اصل الاصول میں قریب قریب ہیں، توحید کے ہم جس طرح قائل ہیں تم بھی قائل ہو، اس اصل میں متفق ہوجانے کے بعد دوسری خرابیوں کا ازالہ مشکل نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں "تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم" پر اشکال کیا گیا ہے کہ نصاریٰ تو اقانیم ثلاثہ کا اعتقاد رکھتے ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو (معاذ اللہ) اللہ کا بیٹا کہتے ہیں اور الوہیت میں ان کو شریک سمجھتے ہیں تو پھر "سواء بيننا وبينكم" کہنا کیسے درست ہوگا؟ قرآن کریم نے کس طرح ان کو کلمہ میں اہلِ اسلام کے برابر قرار دیا ہے حالانکہ اہلِ اسلام توحید کے قائل ہیں اور وہ مشرک ہیں؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ دراصل یہاں اصل نصرانیت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے اور اہلِ اسلام کے کلمے میں برابری ہے کیونکہ یہ بات مسلّم ہے کہ توحید کا مضمون تمام کتبِ سماویہ میں ایک ہی طرح وارد ہے، قرآن، تورات اور انجیل میں اس کے اندر کوئی اختلاف نہیں، اس اعتبار سے نصاریٰ اور اہلِ اسلام کا کلمہ ایک ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ گو حقیقۃً موحّد نہ سہی لیکن کہلاتے موحّد ہی تھے، زبانی اور قولی حد تک ان کا دعویٰ توحید کا تھا، بلکہ یہ صرف ان کی بات نہیں، ہندو جو تینتیس کروڑ دیوتاؤں کو مانتے ہیں وہ بھی اپنے آپ کو موحّد کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بڑا خدا تو ایک ہی ہے اس نے ہمارے چھوٹے آلہہ کو اختیار دیا ہوا ہے ہم ان چھوٹے خداؤں کو آسمان اور زمین کی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک نہیں سمجھتے، نہ

امورِ عظام کی تدبیر میں شریک سمجھتے ہیں، نہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ کے کسی حکم کو ٹال سکتے ہیں، تو ظاہر ہوا کہ ہم اللہ کی توحید کے قائل ہیں۔

لہذا کہا جائے گا کہ یہاں قرآن کریم نے مماشاۃ مع المخاطب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اشارہ کیا ہے کہ دعویٰ سے بڑھ کر عقیدہ وعمل میں بھی توحید کو اختیار کرو، نہ صفاتِ مختصہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرو، نہ تحلیل وتحریم میں اور نہ ارواح وملائکہ کو عطا کردہ اختیارات کی تنفیذ میں مستقل بالذات سمجھو۔

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

اگر روگردانی کریں تو ان سے کہہ دو کہ تم گواہ رہو اس بات کے کہ ہم مسلمان ہیں۔

خط کا تقاضا تو یہ تھا کہ "فإن تولوا" کی جگہ "فإن تولیتم" ہوتا لیکن چونکہ آپ نے قرآن کریم کی آیت نقل کی ہے اور اس میں غائب کا صیغہ ہے اس لیے علی سبیل الحکایۃ اسی غائب کے صیغہ کو نقل کردیا۔

قال أبوسفيان: فلما قال ماقال، وفرغ من قراءة الكتاب: كثر عنده الصخب وارتفعت الأصوات وأُخرِجنا۔

ابوسفیان کہتے ہیں جب ہرقل نے جو کچھ کہنا تھا کہا اور وہ خط کی قراءت سے فارغ ہوگیا تو اس کے پاس شور مچ گیا، آوازیں بلند ہوگئیں اور ہمیں دربار سے نکال دیا گیا۔

"قال ماقال" میں فعل کی ضمیریں ہرقل کی طرف لوٹ رہی ہیں، یہاں "ماقال" کو مبہم رکھا گیا ہے اس سے مراد یا تو وہ سوال وجواب ہیں جو پیچھے گذر چکے اور یا اس سے مراد وہ قصہ ہے جو آگے ابن الناطور کے حوالہ سے مذکور ہے۔

پھر چونکہ ابوسفیان کے بیان سے ہرقل متاثر ہوا تھا اور اس کا میلان اسلام کی طرف ہورہا تھا، جس کا سبب یہ لوگ بنے تھے، اس لیے ہرقل کو خطرہ ہوا کہ کہیں یہ لوگ ابوسفیان اور اس کے رفقاء پر ٹوٹ نہ پڑیں کہ تم نے ہمارے بادشاہ کا رخ پھیرا ہے، اس لیے ان کو اپنے دربار سے روانہ کردیا۔

البتہ یہ بھی ممکن ہے کہ ان کو بلانے کی جو غرض وغایت تھی یعنی مدعیِ نبوت کے حالات کی تحقیق، چونکہ وہ پوری ہوچکی تھی، حالات معلوم ہوگئے تھے، اس واسطے ان کو رخصت کردیا گیا۔

فقلت لأصحابی حین أُخرِجنا: لقد أَمِرَ أَمْرُ ابن أبی کبشة، إنه یخافُه مَلِک بنی الأصفر

جب ہمیں نکالا گیا تو میں نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ واقعی ابن ابی کبشہ کا معاملہ بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے، ان سے تو بنو الاصفر کا بادشاہ بھی ڈر رہا ہے۔

ابن ابی کبشہ

ابوسفیان نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خامل الذکر اور گمنام ظاہر کیا ہے اور آپ کے لیے اظہار ناراضگی کے طور پر "ابن ابی کبشہ" استعمال کیا ہے قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کو خامل الذکر اور گمنام ظاہر کرنا ہوتا ہے اس کے لیے ایسا لقب اختیار کیا جاتا ہے جس سے عظمت ظاہر نہ ہو، عربوں کی یہ عادت تھی کہ جب کسی کا نقص بیان کرنا ہوتا تو اُسے اس کے کسی گمنام اجداد کی طرف منسوب کردیتے ہیں۔ (۵۹)

یہ ابو کبشہ کون ہیں؟ ان کی تعیین میں بہت اختلاف ہے:۔

❶ عالمِ انساب ابوالحسن جرجانیؒ کہتے ہیں کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نانا وہب کے نانا ہیں۔

❷ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عبدالمطلب کے نانا ہیں۔

❸ تیسرا قول ابوالفتح ازدیؒ اور ابن ماکولاؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابو کبشہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی باپ ہیں ان کا نام حارث بن عبدالعزیٰ ہے۔

❹ ابن قتیبہ، خطابی اور دارقطنی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بنو خزاعہ کا ایک شخص تھا جس نے بُت پرستی چھوڑ کر قریش کی مخالفت کی تھی اور "شِعریٰ" نامی ستارے کی پرستش شروع کردی تھی، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بت پرستی کی مخالفت کی تھی اس لیے مطلق مخالفت میں اشتراک کی وجہ سے لوگوں نے آپ کو اس شخص کی طرف منسوب کردیا، یہی قول زبیر بن بکّار کا بھی ہے، انھوں نے اس شخص کا نام "وجز بن عامر بن غالب" بتایا ہے۔

❺ پانچواں قول یہ ہے کہ آپ کے نانا وہب کی کنیت ابو کبشہ تھی۔

❻ چھٹا قول ابن ماکولاؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ آپ کی رضاعی ماں حضرت حلیمہ کے والد کی کنیت ہے۔

---

(۵۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰)۔

⑦ ساتواں قول یہ ہے کہ یہ حضرت حلیمہ کے نانا یا دادا ہیں۔ (۶۰)

خلاصہ ان تمام اقوال کا وہی ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ابوسفیان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خامل الذکر اور گمنام قرار دے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کی اہمیت اب بڑھ گئی ہے ان سے روم کا بادشاہ بھی ڈرنے لگا ہے۔

بنی الاصفر

بنی الاصفر سے مراد رومی ہیں، رومی بنو الاصفر کیوں کہلاتے ہیں؟ اس میں مختلف اقوال ہیں:۔

① ابن الانباریؒ کہتے ہیں کہ ان کے جدّ روم بن عیص نے حبشہ کے بادشاہ کی بیٹی سے نکاح کیا تھا، اس سے جو اولاد ہوئی اس کا رنگ سفیدی اور سیاہی کے درمیان تھا اس لیے اس کو "اصفر" کہا گیا اور اس کی نسل "بنوالاصفر" کہلائی۔ (۶۱)

② ابن الانباریؒ ہی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ "ایک موقعہ پر حبشیوں نے رومیوں پر غلبہ حاصل کرلیا اور ان کی عورتوں سے وطی کی تو ان کی جو اولاد پیدا ہوئی اس میں روم کی سفیدی اور حبشہ کی سیاہی تھی، اس طرح ان میں زردی پیدا ہوئی اس لیے وہ "اصفر" کی طرف منسوب ہوئے۔ (۶۲)

③ ابراہیم حربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بنوالاصفر" اصفر بن روم بن عیصو بن اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام کی طرف نسبت ہے۔ (۶۳) قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ابن الانباریؒ کے قول کے مقابلہ میں اَشْبَہ ہے۔ (۶۴)

④ ایک قول یہ ہے کہ عیصو بن اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام کا رنگ بہت سرخ تھا، ان کی شادی اپنی چچازاد بہن یعنی حضرت اسماعیل علیہ السلام کی صاحبزادی سے ہوئی، ان سے روم بن عیصو کے علاوہ پانچ مزید اولاد پیدا ہوئی، روم بہت زیادہ زرد رنگ کا تھا، رومیوں کی نسل ان سے چلی اس لیے ان کو بنوالاصفر کہا جاتا ہے۔ (۶۵)

⑤ ابن ہشام رحمہ اللہ نے "التیجان" میں لکھا ہے کہ عیصو بن اسحاق علیہ السلام کو ان کی دادی حضرت سارہ علیہا السلام نے سونے کے زیورات پہنائے تھے، سونے کی زردی کی وجہ سے ان کو "اصفر" کہا گیا ہے۔ (۶۶) واللہ اعلم۔

---

(۶۰) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۴۰) و عمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۰)۔ (۶۱) فتح الباری (ج۱ ص ۴۰)۔

(۶۲) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۱)۔ (۶۳) حوالۂ بالا۔ (۶۴) حوالۂ بالا۔ (۶۵) حوالۂ بالا۔

(۶۶) فتح الباری (ج۱ ص ۴۰) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۱)۔

فمازلت موقناً أنه سيظهر حتى أدخل الله عليّ الإسلام

پس مجھے برابر یقین رہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عنقریب غالب آجائیں گے، یہاں تک کہ اللہ تعالی نے مجھ پر اسلام کو داخل کردیا۔

ابوسفیان ہرقل کے دربار کی یہ کیفیت دیکھ کر متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان کو یقین ہوگیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غالب آکر رہیں گے۔

حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کا اسلام

کچھ بدبخت لوگ ایسے ہیں جو حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کو مسلمان نہیں مانتے، وہ رافضیوں کے پروپیگنڈوں کا شکار ہوکر جہالت کی وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ یہ شخص دل سے مسلمان نہیں ہوا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان ہونے سے قبل یہ ائمۃ الکفر میں داخل تھے، لیکن اس کے باوجود اللہ سبحانہ وتعالی نے ان کو اسلام کی توفیق دی، ان کے قبول اسلام کا مختصر واقعہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

صلح حدیبیہ کے بعد قریش کے حلیف بنو بکر نے آپ کے حلفاء بنو خزاعہ پر حملہ کردیا، قریش کے کچھ لوگوں نے بھی اپنے حلفاء کی مدد کی حالانکہ ان پر لازم تھا کہ وہ ان کو حملے سے روکتے، حملہ بھی رات کو نیند کی حالت میں کیا گیا، بُدیل بن ورقاء، عمرو بن سالم اور بنو خزاعہ کے کچھ اور لوگ مدینہ منورہ آئے اور آپ کو اس غدر کی اطلاع دی، عمرو بن سالم نے مظلومیت کی عکاس پر درد نظم سنائی:

یارب إني ناشدٌ محمدا
حلف أبينا وأبيه الأتلدا
قد كنتم وُلداً وكنا والدا
ثمت أسلمنا فلم ننزع يدا
فانصر هداك الله نصراً أعتدا
و ادع عبادالله يأتوا مددا
فيهم رسول الله قد تجرّدا
إن سِيمَ خسفاً وجهه تربّدا
في فيلق كالبحر يجري مزبدا
إن قريشا أخلفوك الموعدا

ونقضوا میثاقک المؤكدا
وجعلوا لی فی كداء رصدا
وزعموا أن لست أدعو أحدا
وهم أذل وأقل عددا
هم بیّتونا بالوتیر هجّدا
وقتلونا ركّعا و سجّدا

اہلِ مکہ نے جب اس حرکت کے انجام پر نظر کی تو ابوسفیان کو تجدیدِ صلح کے لیے مدینہ منورہ روانہ کیا، انھوں نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم سے الگ الگ گفتگو بھی کی، لیکن ناکام واپس لوٹنا پڑا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ رمضان ۸ ھ کو دس ہزار کا لشکر لے کر مکہ مکرمہ کی طرف سفر شروع فرمایا، قریش کو خبر نہ تھی، یہاں تک کہ مکہ مکرمہ کے قریب مقام مرّ الظہران پہنچ گئے، اہلِ مکہ تک فوج کی آمد کی بھنک پڑ چکی تھی، ویسے بھی دغدغہ لگا ہوا تھا کہ نہ معلوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس وقت ہم پر چڑھائی کر بیٹھیں، چنانچہ ابوسفیان بن حرب، بدیل بن ورقاء اور حکیم بن حزام خبر لینے کی غرض سے مکہ مکرمہ سے نکلے، جب مرّ الظہران کے قریب پہنچے تو آگ دکھائی دی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے قدیم دستور کے مطابق نیز بطورِ حکمت حکم دیا تھا کہ ہر شخص اپنے خیمہ کے سامنے آگ سلگائے، یہ لوگ آگ دیکھ کر گھبرا گئے اور ایک دوسرے سے پوچھا کہ یہ آگ کیسی ہے؟ بدیل نے کہا کہ یہ آگ قبیلۂ خزاعہ کی ہے، ابوسفیان نے کہا کہ خزاعہ کے پاس اتنا لشکر کہاں سے آیا وہ تو قلیل ہیں یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خچر پر سوار اس طرف نکل آئے، انہیں فکر تھی کہ کسی طرح اہلِ مکہ کو خبر ہو جائے اور صبح سے پہلے پہلے وہ لوگ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے امن طلب کرلیں ورنہ خیر کی کوئی صورت نہیں، چنانچہ وہ کسی چرواہے وغیرہ کی تلاش میں نکلے تھے کہ ابوسفیان کی آواز سن کر انہیں پہچان لیا، فوراً ان کو آواز دی اور حملہ کی خبر سنائی، یہ خبر سن کر ان لوگوں کے ہوش وحواس اُڑ گئے، حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اب کیا تدبیر کی جائے؟ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے پیچھے خچر پر سوار ہو جاؤ، تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں لے چلتا ہوں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تعاقب کیا اور قتل کرنا چاہا اور عرض کیا یا رسول اللہ! یہ ابوسفیان ہیں، ان کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں، مجھے اجازت دیجیے کہ گردن ماردوں، حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں نے ابوسفیان کو پناہ دی ہے آپ نے فرمایا اچھا! ان کو اپنے پاس رکھو، صبح میرے پاس لے کر آنا۔

حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے آپ کے حکم کے بموجب انہیں رات کو اپنے خیمہ میں رکھا، صبح کو ابوسفیان نے مسلمان ہونے کا فیصلہ کرلیا، اور آپ کی خدمت میں حاضر ہوکر اسلام قبول کرلیا، آپ نے بھی ان کی عزت افزائی فرمائی اور فرمایا "من دخل دار أبی سفیان فھو آمن"۔ (٦٧)

اسلام لانے کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے ساتھ سلوک، غزوات میں ان کی شرکت، اور اللہ کی راہ میں ان کی دونوں آنکھوں کی شہادت یہ سب باتیں دلیل ہیں اس بات پر کہ وہ خلوص دل کے ساتھ مسلمان ہوئے ہیں۔ (٦٨)

"وكان ابن الناطور صاحب إيلياء وهرقل سقفاً على نصارى الشام يحدث...."۔

یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ ہے اور اسنادِ سابق کے ساتھ موصول ہے۔ بعض حضرات نے اسے معلّق کہہ دیا ہے یہ وہم ہے، اور بعض مغاربہ کا خیال ہے کہ یہ "عن الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس عن أبي سفيان عن ابن الناطور" مروی ہے جبکہ محققین فرماتے ہیں کہ ان کو ابنِ اسحاقؒ کی روایت سے اشتباہ ہوا ہے جنھوں نے ابن الناطور کی حدیث کو حدیث ابی سفیان سے مقدم ذکر کیا ہے۔

اصل صورت یہ ہے کہ یہ حدیث پہلی حدیث پر معطوف ہے، تقدیر عبارت ہے: "عن الزهري أخبرني عبيدالله.... فذكر الحديث ثم قال الزهري: وكان ابن الناطور يحدث...." (١)

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی ملاقات ابن الناطور سے عبدالملک کے زمانے میں دمشق میں ہوئی ہے، امام زہری نے یہ قصہ خود سنا ہے بظاہر اس وقت ابن الناطور مسلمان ہوچکے تھے۔ (٢) "ناطور" طائے مہملہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور "ناظور" یعنی ظائے معجمہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا

---

(٦٧) تفصیلات کے لیے دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج٢ص ٣٦٨ و ٣٦٩) سیرت المصطفیٰ (ج٣ص ٢٠ و ٢١) اور سیرت النبی (ج ١ص ٢٩٦ و ٢٩٧)۔

(٦٨) حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے اسلام کے سلسلہ میں بعض حضرات نے ان کی طرف یہ اشعار منسوب کیے ہیں:

لعمرك إني يوم أحمل راية
لتغلب خيل اللات خيل محمد
لكالمدلج الحيران أظلم ليله
فهذا أواني حين أهدى وأهتدي
هداني هاد غير نفسي ودلني
على الله من طردت كل مطرد

لیکن درحقیقت یہ اشعار حضرت ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطلب کے ہیں نہ کہ حضرت ابوسفیان بن حرب کے، دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج٢ص ٣٦٨)۔

(١) دیکھیے فتح الباری (ج ١ص ٤٠)۔ (٢) حوالۂ بالا۔

ہے کہ "ناطور" کھجوروں کے باغ کی حفاظت کرنے والے کو کہتے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ انگوروں کے باغ کی رکھوالی کرنے والے کو کہتے ہیں، یہ عربی لفظ نہیں ہے البتہ عربی میں استعمال ہونے لگا۔ (۳)

یہ ابن الناطور ایلیاء کا گورنر تھا اور ہرقل کا مصاحب بھی اور یہ نصاریٰ شام کا لاٹ پادری تھا یعنی اس کو مذہبی عظمت اور دنیوی وجاہت دونوں حاصل تھیں۔

کیا جمع بین الحقیقۃ والمجاز درست ہے؟

یہاں "ابن الناطور" کو "صاحب إیلیاء وهرقل" کہا گیا ہے، لفظ "صاحب" کے معنی حقیقی "مصاحب" کے ہیں اور معنی مجازی "گورنر" کے، یہاں یہ لفظ ان دونوں معانی میں مستعمل ہوا ہے۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظِ واحد سے معنی حقیقی ومجازی بیک وقت مراد لے سکتے ہیں، جبکہ دوسرے حضرات ایسے موقعہ پر "عمومِ مجاز" مراد لیتے ہیں یعنی ایک معنی عام مراد لیتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس معنی عام کا فرد بن جاتے ہیں۔ (۴)

ہماری طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اول تو شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کہیں منقول نہیں کہ ایک لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کے لیے بیک وقت استعمال کیا جاسکتا ہے، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے بعض استعمالات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، خود ان سے کوئی تصریح منقول نہیں۔ (۵)

دوسری بات یہ کہ "وکان ابن الناطور صاحب إیلیاء وهرقل" زہریؒ کا کلام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں اس لیے اس سے استدلال مفید نہیں۔

اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں "صاحب إیلیاء" کے بعد "هرقل" سے پہلے ایک صاحب" اور مقدر ہے، تو پہلے "صاحب" کے معنی گورنر کے ہوجائیں گے اور دوسرے "صاحب" کے معنی "مصاحب" کے ہوجائیں گے، اس طرح یہ اشکال ختم ہوجائے گا کہ ایک ہی لفظ سے دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی مراد لیے گئے ہیں، محذوف ماننا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قائل ہونے کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ (۶)

نیز یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ "صاحب" کے معنی الگ الگ نہیں، بلکہ ایک ہی معنی ہیں "ذو"

---

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۰) بیان الأسماء المبهمة۔

(۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۶۴)۔ (۵) فیض الباری (ج ۱ ص ۴۲)۔

(۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵)۔

بمعنی "والا" یہ اور بات ہے کہ اس میں مضاف الیہ کی نسبت کے اعتبار سے فرق آجاتا ہے، چنانچہ اس کی نسبت اگر مکان کی طرف ہو تو اس کے معنی حاکم اور مالک کے ہونگے اور اگر کسی شخص کی طرف ہو تو "مصاحب" اور "دوست" کے معنی ہوں گے۔ گویا "صاحب ایلیاء و ہرقل" کا مطلب ہوا "ایلیاء اور ہرقل والا" چونکہ ایلیاء مکان ہے لہذا اس کے معنی ہونگے "ایلیاء کا حاکم" اور "گورنر" اور "ہرقل" شخص ہے لہذا معنی ہونگے "ہرقل کا مصاحب"۔ (۷)

سقف

اس لفظ کے ضبط میں اختلاف ہے، یہ فعل ہے یا اسم؟ اگر فعل ہے تو اس میں دو قول ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ یہ "سُقِّفَ" باب تفعیل سے فعل ماضی ہے اور دوسرا قول ہے "أُسْقِفَ" یعنی باب افعال سے فعل ماضی (۸)

اور اگر یہ اسم ہے تو اس کے ضبط میں کئی قول ہیں:

ایک قول ہے "أُسقُف" اور دوسرا قول ہے "أُسْقُفّ" دونوں میں ہمزہ اور قاف مضموم ہیں اور سین ساکن، البتہ پہلے قول پر فاء مخفف ہے اور دوسرے پر مشدّد۔ تیسرا قول ہے "سُقُفّ" بضم السین والقاف وتشدید الفاء۔ (۹)

مشہور یہ ہے کہ یہ عجمی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں "رئیس دین النصاریٰ" یعنی نصاری کا سب سے بڑا دینی پیشوا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ "سقف" سے نکلا ہے اس کے معنی لمبائی کے ساتھ جھکاؤ کے ہیں، چونکہ ان کے دینی پیشوا خشوع کے اظہار کے لیے جھک کر چلتے ہیں اس لیے ان کو "سُقُف" یا "أُسقف" کہتے ہیں۔ (۱۰)

الشام

یہ مہموز اور غیر مہموز دونوں طرح پڑھا گیا ہے، نیز شآم بھی پڑھا گیا ہے۔ (۱۱)

حافظ ابن عساکر رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے کہ شام میں دس ہزار صحابی داخل ہوئے ہیں (۱۲)۔

---

(۷) دیکھیے فیض الباری (ج۱ ص ۴۲)۔ (۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۹) وفتح الباری (ج۱ ص ۴۱)۔ (۹) حوالۂ بالا۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۴۱) وتاج العروس (ج۶ ص ۱۴۱)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۲) بیان أسماء الأماکن، وشرح کرمانی (ج۱ ص ۵۳)۔

(۱۲) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۸۲)۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چار مرتبہ شام تشریف لے گئے ہیں، دو مرتبہ نبوت سے پہلے، پہلی مرتبہ بارہ سال کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ سفر کیا اور مقام بصریٰ میں پہنچ کر راہب سے ملاقات ہوئی اُس نے آپ کو واپس لیجانے کا مشورہ دیا تھا، دوسری دفعہ پچیس سال کی عمر میں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا مالِ تجارت لے کر تشریف لے گئے تھے۔ پھر نبوت کے بعد بھی دو مرتبہ شام تشریف لے گئے ایک مرتبہ اسراء کے موقعہ پر، اور دوسری مرتبہ غزوۂ تبوک کے موقعہ پر۔ (۱۳) واللہ اعلم۔

أن هرقل حين قدم إيلياء أصبح يوماً خبيث النفس

یعنی ہرقل جب ایلیاء پہنچا تو ایک روز اس نے سخت پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صبح کی، وہ بے چین اور افسردہ خاطر تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث میں تو ہے "لا يقولن أحدكم خبثت نفسي" (۱۴) اس لیے کہ اس میں خطاب مسلمانوں سے ہے، جبکہ وہاں ہرقل کے بارے میں ہے۔

یہاں "خبيث النفس" سے مراد مغموم و غمگین ہے۔

فقال بعض بطارقته: قد استنكرنا هيئتك

اس کے بعض خواصِ دولت نے کہا کہ ہمیں آپ کی حالت بدلی ہوئی معلوم ہورہی ہے۔ آپ بجھے بجھے اور مضمحل و پریشان دکھائی دے رہے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟

بطارقة: بِطریق کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں قائد، خواصِ دولت اور اہل الرائے۔ (۱۵)

قال ابن الناطور: وكان هرقل حَزّاءً ينظر في النجوم

ابن الناطور نے کہا کہ ہرقل کاہن تھا، علم نجوم میں دسترس رکھتا تھا۔

یہاں دو صورتیں ہیں (۱۶):۔

---

(۱۳) شرح کرمانی (ج۱ص ۵۳)۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب لا يقل: خبثت نفسي، رقم (۶۱۷۹) و (۶۱۸۰)۔

(۱۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص ۸۷) وتاج العروس (ج۶ص ۲۹۶)۔

(۱۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص ۹۳)۔

ایک صورت یہ ہے کہ آپ "حزّاء" کو موصوف اور "ینظر فی النجوم" کو اس کی صفت قرار دیں۔
اور دوسری صورت یہ ہے کہ "حزّاء" کو "کان" کے لیے خبر اول اور "ینظر فی النجوم" کو خبرِ ثانی قرار دیں۔

پہلی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہرقل کاہن تھا اور اس کی کہانت نظر فی النجوم کے ذریعہ تھی۔

دوسری صورت میں کہیں گے کہ کہانت کی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ آدمی فطری طور پر کاہن ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ شیاطین کی مخبری کے ذریعہ کہانت کی جائے اور تیسری صورت یہ ہے کہ نجوم میں غوروفکر کے ذریعہ کہانت پائی جائے۔ (۱۷)

اب مطلب ہوجائے گا کہ اس کو فطری کہانت بھی حاصل تھی اور نظر فی النجوم کے ذریعہ بھی اُسے کہانت کا فن آتا تھا۔

جاہلیت میں کہانت القاءِ شیطانی کے ذریعہ بھی ہوتی تھی اور علمِ نجوم کی مدد سے بھی، اسلام نے ہر قسم کی کہانت کو باطل کردیا، لہذا کہانت پر اعتماد درست نہیں۔ (۱۸)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی روایت کیوں ذکر کی جس سے کہانت اور نجوم کی تقویت اور تصحیح معلوم ہوتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت یہاں نجوم وکہانت کی تائید وتقویت کے لیے نہیں، بلکہ اس لیے درج فرمائی ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور صداقت کے اشارات ہر طرف اور ہر جانب سے رونما ہوئے، انسان وجنات اور اہلِ حق و اہلِ باطل سب کی زبان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خبریں اور بشارتیں معلوم ہوئیں۔ (۱۹)

"فقال لهم حين سألوه: إني رأيت الليلة حين نظرت في النجوم مَلِكَ الختان قد ظهر"

---

(۱۷) دیکھیے ایضاح البخاری (ج۱ص ۱۲۳)۔

(۱۸) فتح الباری (ج۱ص ۴۱)۔ (۱۹) حوالۂ بالا۔

تو ہرقل نے ان کے پوچھنے پر بتایا کہ میں نے آج رات کو نجوم میں غور وفکر کیا تو دیکھا کہ ختنہ کرانے کا ملک یا ختنہ کرانے والوں کا بادشاہ غالب آگیا ہے۔

ملک: میم کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ بھی روایت ہے اور اسے ملک میم کے فتحہ اور لام کے کسرے کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

نجومیوں کا عقیدہ ہے کہ برجِ عقرب مائی ہے اور ہر بیس سال میں اس برج میں سورج اور چاند دونوں کا اجتماع ہوتا ہے اور ان دونوں کا یہ اجتماع قِران السعدین کہلاتا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب پیدا ہوئے تھے تب قِران السعدین ہوا تھا **پھر دوسری دفعہ قِران السعدین دوسرے بیس سال پورے پر ہوا جب حضرۃ جبریل وحی لیکر آئے** اور تیسری دفعہ اُس موقعہ پر ہوا جب فتحِ خیبر اور عمرۃ القضا کا واقعہ پیش آیا اور اسی کے نتیجہ میں فتحِ مکہ کے ذریعہ آپ کو پورے جزیرۃ العرب پر غلبہ حاصل ہوگیا۔

ہرقل نے اس آخری قِران السعدین کا مشاہدہ نظر فی النجوم کے ذریعہ کیا اور اس سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "ملک الختان" کا غلبہ ہوگا۔(۱)

"فمن یختتن من هذه الأمة"

اس زمانے کے لوگوں میں ختنہ کا رواج کن لوگوں میں ہے؟ امت کے معنی جماعت کے ہیں، یہاں مجازاً اہلِ عصر کے معنی میں اس کو استعمال کیا گیا ہے۔

قالوا: لیس یختتن إلا الیهود، فلا یهمّنک شأنهم واکتب إلی مدائن ملکک فیقتلوا من فیهم من الیهود

بطارقہ نے جواب دیا کہ ختنہ کا رواج سوائے یہودیوں کے اور کسی کے ہاں نہیں ہے، آپ کو ان کی وجہ سے تشویش نہیں ہونی چاہیے آپ اپنے ملک کے شہروں کو لکھ دیجیے کہ اُن یہود کو جو وہاں ہیں قتل کردیں۔

بطارقہ نے ختنہ کے سلسلہ میں صرف یہود کا جو نام لیا ہے یہ ان کے علم کے اعتبار سے کہا ہے ورنہ حجاز کے لوگ ختنہ کرتے تھے۔

فبینما هم علی أمرهم أُتِیَ هرقل برجل أرسل به ملک غسان یخبر عن خبر رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم

وہ لوگ اس فکر میں تھے کہ ہرقل کے پاس ایک آدمی کو لایا گیا جسے شاہ غسّان نے بھیجا تھا جو

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر دے رہا تھا۔

ملک غسّان سے مراد "عظیم بُصریٰ" یعنی حارث بن ابی شمر ہے۔

پھر یہاں "رجل" مبہم ہے یہ آدمی کون ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول نقل کیے گئے ہیں:۔

ایک یہ کہ اس سے مراد حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ خود ہیں کہ حارث عظیمِ بُصریٰ کو جب یہ خط پہنچا تو اُس نے حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ ہی کے ذریعہ ہرقل کے پاس بھجوادیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عدی بن حاتم ہیں جو اُس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ دینِ نصرانیت پر تھے گویا جب یہ خط حارث بن ابی شمر کو ملا تو اُس نے عدی بن حاتم کے ہاتھوں ہرقل کے پاس بھجوا دیا، ابن السکن نے یہی ذکر کیا ہے، چنانچہ حضرت دحیہؓ اور عدی بن حاتم دونوں ایک ساتھ ہرقل کے پاس پہنچے۔ (دیکھیے فتح الباری ج ۱ ص ۳۸)۔

فلما إستخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا: أمختتن هو أم لا؟ فنظروا إليه، فحدثوه أنه مختتن، وسأله عن العرب، فقال: هم يختتنون۔

جب ہرقل نے معلومات حاصل کرلیں تو کہا کہ جاؤ دیکھو یہ مختون ہے یا نہیں، انھوں نے ہرقل کو بتایا کہ ہاں وہ مختون ہے، ہرقل نے اس سے عربوں کے بارے میں پوچھا کہ وہ ختنہ کرتے ہیں یا نہیں؟ اس نے بتایا کہ وہ بھی ختنہ کرتے ہیں۔

فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر

ہرقل نے کہا کہ یہ اس امت کا بادشاہ ہے جو غالب آنے والا ہے۔

ہرقل نے ماضی کا صیغہ اور "قد" استعمال کیا ہے اس لیے کہ ہرقل کو یقین ہے کہ اس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں ان کو غالب آنا ہی ہے۔

اس جگہ اکثر رُواۃ نے "مُلک" ضمۂ میم اور سکونِ لام کے ساتھ روایت کیا ہے، البتہ قابسی کی روایت میں "مَلِک" (فتحۂ میم اور کسرۂ لام) ہے جبکہ کشمیہنی کے نسخہ میں "یملک" ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل "مُلک" ہے میم کا ضمّہ میم کے ساتھ مل گیا تو یاء کی صورت پیدا ہوگئی اس طرح اس کلمہ میں تصحیف ہوگئی۔

علامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تصحیف پر محمول کرنے کے بجائے درست قرار دینے کی کوشش

کی اور فرمایا کہ یہ مبتدا اور خبر ہیں یعنی هذا المذکور یملک هذہ الأمة "۔

یہ بھی امکان ذکر کیا گیا ہے کہ یہاں موصوف محذوف ہو اور "یملک" صفت ہو، یعنی "هذا رجل یملک هذہ الأمة۔" بلکہ کوفیین کی رائے میں یہاں اسمِ موصول کو محذوف مان سکتے ہیں اور تقدیری عبارت ہوگی "هذا الذی یملک هذہ الأمة" اس سے بھی آگے بڑھ کر کوفیین یہ کہتے ہیں کہ "ذا" کو اسم اشارہ کے بجائے بطور اسم موصول استعمال کرسکتے ہیں جیسے شاعر کے اس شعر میں استعمال ہوا ہے ۔

عَدَسْ ، ما لعَبّادٍ علیکِ إمارة

أمنتِ وهٰذا تَحمِلین طلیق (*)

یعنی "والذی تحملینہ طلیق" اسی طرح یہاں بھی "ذا" اسم موصول کے معنی میں ہے ، حذف ماننے کی ضرورت نہیں مطلب ہوجائے گا "والذی یملک هذہ الأمة قد ظهر ۔"

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک معتمد نسخہ میں دیکھا ہے "بملک" یعنی میم سے پہلے باء موحدہ ہے ، اس صورت میں "هذا" کا مشار الیہ "حکمِ نجوم" ہوگا اور "بملک" کا تعلق "ظهر" کے ساتھ ہوگا، تقدیر عبارت ہوگی "هذا الحکم الذی ثبت بالنظر فی النجوم قد ظهر بملک هذہ الأمة التی تختتن" یعنی نظر فی النجوم سے جو حکم ثابت ہوا وہ امتِ مختونہ کی بادشاہت سے ظاہر ہوگیا۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

ثم کتب هرقل إلی صاحب له برومیة وکان نظیره فی العلم۔

پھر ہرقل نے رومیہ میں اپنے ایک دوست کو خط لکھا وہ علم میں ہرقل کی نظیر تھا۔

پیچھے ذکر آچکا ہے کہ رومیہ اٹلی کا دارالسلطنت ہے جس کو رومۃ الکبریٰ بھی کہا جاتا ہے ، عیسائیوں کا اصل مرکز یہی تھا اور یہی روم کا پایۂ تخت تھا، شام اور فلسطین کا علاقہ اور دوسرے علاقے چونکہ رومیوں کے غلبے کی وجہ سے ان کے تصرّف میں آگئے تھے اور ان کی حکومت قائم ہوگئی تھی اس لیے ان کو بھی روم کہا جانے لگا تھا۔ پھر بعد میں یہ رومیہ جو دارالسلطنت اور مذہبی مرکز تھا اس کی مرکزیت تقسیم ہوگئی چنانچہ

(*) یہ یزید بن مفرغ حمیری کا شعر ہے ، اسے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں سجستان کے والی عباد بن زیاد نے قید کردیا تھا، قید سے رہائی کے بعد وہ اپنی گھوڑی سے خطاب کرتے ہوئے کہہ رہا ہے کہ "چل! تجھ پر اب عباد کی حکومت نہیں ہے اب تو مامون ہے ، اور جسے تو نے اٹھایا ہوا ہے (یعنی شاعر کی ذات) وہ آزاد ہے " دیکھیے "سبیل الهدی بتحقیق شرح قطر الندی" للشیخ محمد محیی الدین عبدالحمید رحمه اللہ (ص ۱۰٦) الأسماء الموصولة۔

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۲)۔

دوسرا مرکز قسطنطنیہ کو بنالیا گیا، ہرقل قسطنطنیہ میں رہا کرتا تھا اور اس نے شام کے علاقہ میں ایک مرکز حمص کو بنایا تھا، جہاں اس کا قیام ہوا کرتا تھا۔

وسار هرقل إلى حمص، فلم يَرِمْ حمص حتى أتاه كتاب من صاحبه يوافق رأى هرقل على خروج النبي صلى الله عليه وسلم وأنه نبي ـ

ہرقل حمص کی طرف چلا، ابھی حمص سے منتقل نہیں ہوا تھا کہ اس کے دوست کا خط آپہنچا، اس میں ہرقل کی رائے کی موافقت تھی کہ واقعی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہوچکا ہے اور یہ کہ وہ نبیِ برحق ہیں۔

اس موقعہ پر ہرقل کے دوست نے ہرقل کی رائے کی موافقت تو کی لیکن اپنے اسلام کا اظہار نہیں کیا تھا۔

پیچھے ہم تمہید میں ذکر کرچکے ہیں کہ اس خط کے لیجانے والے حضرت دحیہؓ ہی تھے، یا کوئی اور تھا؟ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا، البتہ تبوک کے موقعہ پر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ان کو ہرقل کے پاس بھیجا تو ہرقل نے رومیہ کے لاٹ پادری کے پاس ان ہی کو بھیجا، لیکن اس میں یہ طے نہیں یہ لاٹ پادری وہی سابق ضغاطر ہی تھا یا کوئی اور؟ بہرحال اس دفعہ لاٹ پادری نے اسلام کا اعلان کیا اور اس کے نتیجہ میں وہ شہید کردیے گئے۔

حمص

شام کا ایک مشہور اور قدیم ترین شہر ہے جو اپنے آثار اور مشاہد ومزارات کی وجہ سے بہت معروف ہے حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں یہ شہر فتح ہوا (۲۱) پیچھے گذر چکا ہے کہ ہرقل کا اصل مرکز تو قسطنطنیہ تھا البتہ شام کے علاقہ میں حمص کو اس نے اپنا مرکز بنایا ہوا تھا۔

فأذن هرقل لعظماء الروم في دسكرة له بحمص

ہرقل نے حمص میں اپنے ایک محل میں عظماءِ روم کو بلایا۔

دسکرۃ: اس محل کو کہتے ہیں جس کے اردگرد بہت سے مکانات بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ (۲۲)

---

(۲۱) معجم البلدان (ج۲ص ۳۰۲-۳۰۴)۔

(۲۲) فتح الباری (ج۱ص ۴۳)۔

ایک بڑا محل تھا اور وہاں اس نے عظماءِ روم کو اجازت دی، ہرقل کا خیال یہ تھا کہ میری تائید جب ضغاطر کررہا ہے جو بڑا پادری ہے اور اہلِ کتاب کا بڑا عالم ہے تو اب قوم شاید مان جائے، اس لیے ہرقل نے حمص میں لوگوں کو اکٹھا کیا۔

ثم أمر بأبوابها فغلّقت ثم اطّلع

پھر دروازوں کو بند کرنے کا حکم دیا، دروازے بند کردیے گئے، پھر خود اوپر چلا گیا اور وہاں سے جھانکا۔

اپنے آپ کو بالاخانے پر لے گیا، اس خیال سے کہ اگر لوگوں کے اندر ہیجان پیدا ہو تو میرے اوپر دست درازی نہ کریں اور دروازے اس لیے بند کردیے تاکہ وہ باہر نکل نہ سکیں کیونکہ ہیجان کی صورت میں باہر نکل جائیں گے تو فتنہ پیدا ہوسکتا ہے، اس لیے دروازے بند کردیے گئے تاکہ ان کا غصہ یہیں فرو ہوجائے۔ (۲۳)

فقال: یامعشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد وأن يثبت ملككم

پھر اس نے کہا کہ اے رومیو! کیا تمہیں کامیابی اور ہدایت کے اندر رغبت ہے؟ اور اس بات میں کہ تمہاری حکومت قائم رہے؟

اُسے یقین تھا کہ اگر اسلام قبول نہیں کیا گیا تو حکومت چلی جائے گی، یہ باتیں اُسے اخبارِ سابقہ سے معلوم ہوچکی تھیں۔ (۲۴)

فتُبايعوا هذا النبيّ

اگر تمہیں کامیابی اور ہدایت کی رغبت ہے، تم اپنی حکومت کو قائم ودائم رکھنا چاہتے ہو تو اس نبی سے بیعت ہوجاؤ۔

فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب فوجدوها قد غلّقت

پس وہ وحشی گدھوں کی طرح دروازوں کی طرف بھاگے وہاں دروازوں کو انھوں نے بند پایا۔

عظماءِ روم متوحش ہوکر بھاگ پڑے، ان کا خیال یہ تھا کہ ہرقل ہماری آزادی سلب کرنا چاہتا ہے

---

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۳)۔ (۲۴) حوالۂ بالا۔

اور ہمیں عربوں کا غلام بنانا چاہتا ہے۔

یہاں ایک تو گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو بیوقوفی اور جہالت میں ضرب المثل ہوتے ہیں، دوسرے وحشی گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ بدکنے اور بھاگنے کی خاصیت حُمرِ اهلیہ کے مقابلہ میں ان میں زیادہ ہوتی ہے۔ (۲۵)

فلما رأى هرقل نفرتهم وأيِسَ من الإيمان قال: رُدّوهم عليّ۔

جب ہرقل نے ان کی نفرت کو دیکھا اور ان کے ایمان سے مایوس ہوگیا تو کہا کہ ان کو میرے پاس واپس لاؤ، اس نے سیاسی چال چلی اور کہا۔

إني قلت مقالتي آنفاً أختبر بها شدّتكم على دينكم فقد رأيت، فسَجَدُوا له ورَضُوا عنه۔

میں نے ابھی ابھی جو بات کہی ہے اس سے میں تمہارے اپنے دین پر تصلّب اور سختی کو آزمانا چاہ رہا تھا، اب مجھے یقین ہوگیا میں نے تمہاری مضبوطی کو دیکھ لیا، چنانچہ ان سب نے اس کے سامنے سر ٹیک دیے اور اس سے خوش ہوگئے۔

فكان ذلك آخر شأن هرقل

یہ تھا ہرقل کے قصہّ کا آخری معاملہ۔

"آخر شأن هرقل" کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے فوراً بعد وہ مرگیا بلکہ اس کو جو دعوتِ اسلام دی گئی اس سلسلہ میں جو قصہّ پیش آیا وہ یہیں تک ختم ہوگیا، ہرقل کا معاملہ مشتبہ رہا، اس کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حقّانیت ثابت ہوگئی لیکن پھر بھی اس نے اپنی حکومت اور دین کو ترجیح دی اور ایمان نہیں لایا۔ (۲۶)

ہرقل اس کے بعد کافی عرصہ زندہ رہا جیسا کہ پیچھے بیان کیا جاچکا ہے کہ اس کے بعد اس نے جنگِ موتہ میں مسلمانوں کے خلاف لشکر کشی کی، جنگِ تبوک میں لشکر کشی کی۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس نے سونا بھیجا جو آپ نے تقسیم کرا دیا۔ (۲۷)

---

(۲۵) حوالۂ بالا۔

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ص ۴۳)۔ (۲۷) حوالۂ بالا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پاس غزوۂ تبوک کے موقعہ پر خط بھجوایا تھا ہرقل نے اپنی قوم کے سامنے وہ خط پڑھا اور کہا کہ یہ شخص مجھ کو دعوت دیتا ہے کہ مسلمان ہوجاؤ، ورنہ جزیہ ادا کرو ورنہ آخری صورت قتال ہے، تم سب کو معلوم ہے کہ اس شخص کا قبضہ ہماری سرزمین پر بھی ہوجائے گا، آؤ یا تو ان کے دین کی اتباع کرتے ہیں اور یا جزیہ دینا منظور کرلیتے ہیں، قوم نے جب یہ بات سنی تو بیک آواز اس کی بات کو رد کردیا اور ناراضگی کا اظہار کیا، اس پر ہرقل نے ان کو پرسکون کیا اور کہا کہ میں تو تمہاری پختگی دیکھ رہا تھا اب مجھے معلوم ہوگیا کہ تم اپنے دین پر کتنے پختہ ہو۔

پھر ہرقل نے حکم دیا کہ میرے پاس کسی عرب شخص کو لاؤ جو بات کو سمجھتا ہو اور یاد رکھ سکتا ہو، چنانچہ تنوخی کو بلایا گیا، ہرقل نے کہا کہ تم اس شخص کے پاس جاؤ، اور چاہو تو سب کچھ بھول جانا لیکن تین باتیں یاد رکھنا، ایک تو یہ کہ وہ اپنے خط کا ذکر کرتے ہیں یا نہیں، دوسرے یہ کہ وہ میرا خط پڑھ کر "رات" کا ذکر کرتے ہیں یا نہیں، اور تیسرے ان کے مونڈھوں کے درمیان کوئی چیز ہے یا نہیں؟

تنوخی چل پڑے اور تبوک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے، تعارف کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے تنوخی! کیا تمہیں اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کے دین، دینِ حنیف میں رغبت نہیں؟ وہ کہنے لگے کہ میں اس وقت ایک قوم کا قاصد ہوں اور ایک خاص دین پر ہوں، جب تک میں ان کے پاس واپس نہ لوٹ جاؤں ابھی میں اپنے دین سے نہیں ہٹ سکتا، آپ ہنس پڑے اور پھر آپ نے آیت تلاوت فرمائی "اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِیْنَ" (۲۸)

پھر فرمایا یا أخا تنوخ، إنی کتبت بکتاب إلی کسری فمزّقه، واللہ ممزّقه وممزّق ملکه، وکتبت إلی النجاشی بصحیفة، فخرقها، واللہ مخرقه ومخرق ملکه، وکتبت إلی صاحبک بصحیفة فأمسکها، فلن یزال الناس یجدون منه بأسا مادام فی العیش خیر۔

واضح رہے کہ نجاشی دو ہیں، ایک تو وہ ہیں جن کے زمانے میں صحابہ کرام نے پہلی ہجرت کی اور وہ آپ پر ایمان لاچکے تھے ان کی وفات غالباً ۷ھ کے اواخر میں ہوئی، کیونکہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا نکاح انہوں نے کرایا تھا اور راجح قول کے مطابق ۷ھ میں ان کا نکاح ہوا تھا، پھر حضور اکرم ﷺ نے مدینہ منورہ کی جنازہ گاہ ہی میں ان کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی نہ کہ غزوہ تبوک کے موقع پر سفر میں۔ علامہ سہیلی نے ان کی وفات ۹ھ میں ہونا ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں حافظ ابن کثیرؒ نے فرمایا "فیہ نظر"۔

دوسرا وہ ہے جو مسلمان نجاشی کے بعد آیا وہ مشرف باسلام نہیں ہوا تھا۔ جس کا ذکر مسند احمد میں تنوخی کی روایت میں بھی ہے، نیز مسلم کی روایت میں نجاشی کی طرف خط بھیجنے کے ذکر کے ساتھ "ولیس بالنجاشی

(۲۸) سورۃ القصص / ۵۶۔

الذی صلی علیه النبی ﷺ" کی تصریح بھی ہے -

دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۹۵) والاصابة (ج ۴ ص ۳۰۶) والبداية والنهاية (ج ۳ ص ۹۹ و ۱۰۴) و مسند احمد (ج ص) -

تنوخی کہتے ہیں ایک بات یہ ہوئی، اور اسے انھوں نے لکھ لیا، اس کے بعد ہرقل کا خط پڑھا گیا اس میں ہرقل نے لکھا تھا "تدعونی الی جنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين، فاين النار؟" نبی اکرم ﷺ نے فرمایا "سبحان الله! این اللیل اذا جاء النهار" تنوخی نے کہا کہ یہ دوسری بات ہوگئی، اسے بھی لکھ لیا۔

حضور اکرم ﷺ نے خط سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ تمہارا حق بنتا ہے اور تم ایک قاصد ہو، لیکن چونکہ ہم سفر میں ہیں اور ہمارے پاس کچھ نہیں ہے اس لیے مجبوری ہے ورنہ ہم تمہیں جائزہ دیتے - حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک حلہ حضور یہ لاکر پیش کیا اور ایک انصاری جوان نے مہمانی کی ذمہ داری لے لی، میں جانے کے لیے اٹھا اور چل پڑا، حضور اکرم ﷺ نے مجھے آواز دے کر بلایا اور فرمایا کہ تمہیں جو حکم دیا گیا ہے وہ کرو اور یہاں سے جاؤ، آپ نے پیچھے کی طرف اشارہ فرمایا، میں نے گھوم کر دیکھا، آپ نے حبوہ کھول دیا تھا اور پشت مبارک پر مہر نبوت واضح تھی جو مجھے نظر آگئی - (۲۹)

براعت اختتام

امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ اختتام پر دلالت کرنے کے لیے کوئی لفظ آخر کتاب میں لاتے ہیں یہاں یہ لفظ " آخر" بدء الوحی کی بحث کے اختتام پر دلالت کر رہا ہے - (۳۰)

فائدہ

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کتاب کے آخر میں کوئی لفظ اختتام پر دلالت کرنے والا لاتے ہیں اس سے کتاب کے اختتام کی طرف تو اشارہ ہوتا ہی ہے لیکن اس سے وہ انسان کو بھی اس کا اپنا خاتمہ یاد دلاتے ہیں، ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دیکھو یہ کتاب جس میں علمی مباحث کو ذکر کیا گیا ہے اختتام کو پہنچ گئی، اسی طرح تم غافل نہ رہو، تمہاری کتاب زندگی بھی ایک دن ختم ہو کر بند ہو جائے گی - گویا صرف کتاب کے اختتام پر تنبیہ نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ آدمی کو اپنے اختتام کی طرف بھی متوجہ کرنا ہوتا ہے - (۳۱)

روایت کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

روایت کی ترجمۃ الباب سے مناسبت کے سلسلہ میں ایک بات تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ "باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ" میں وحی کا ذکر ہے، اور وحی میں تین چیزیں ہوتی ہیں:-

ایک موحی، یعنی اللہ سبحانہ وتعالی، ان کی شان و عظمت تو مسلم اور متفق علیہ ہے، مشرکین بھی اللہ کی عظمت کے گن گاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہی خالق ارض و سماء ہے وہی خالق شمس و قمر ہے، وہی امور

---

(۲۹) دیکھیے مسند احمد بن حنبل (ج ۳ ص ۴۴۱، ۴۴۲)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۴)۔

(۳۱) حاشیہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۳۲)۔

عظام کی تدبیر کرنے والا ہے اور کوئی اس کے فیصلے کو رد نہیں کرسکتا۔

دوسری چیز، وحی میں ایک واسطہ ہوتا ہے، وہ واسطہ حضرت جبرئیل امین ہیں جن کی شان میں وارد ہے: "اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ ذِيْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِيْنٍ مُّطَاعٍ ثَمَّ اَمِيْنٍ۔" (التکویر/۱۹۔۲۱)۔

تیسری چیز وحی میں موحیٰ الیہ ہے، یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں موحیٰ الیہ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت وصداقت اور آپ کی دیانت وشرافت کو ثابت کیا ہے، علمائے اہل کتاب ہرقل وضغاطر کی شہادت آپ کے حق میں حدیث میں مصرح موجود ہے جیسا کہ بالتفصیل پہلے آچکا ہے، اسی طریقہ سے ائمۃ الکفر میں سے کفر کے اس وقت کے بڑے امام ابوسفیان بن حرب کی گواہی بھی پیش کی ہے، ابوسفیان بن حرب نے ہرقل کے گیارہ سوالات کے جواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جن اوصاف کو بیان کیا ہے وہ آپ کی عظمت، دیانت اور شرافت پر دال ہیں، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو لاکر موحیٰ الیہ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف کو بتانا چاہتے ہیں، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف کی حقانیت کے لیے دو بڑی شہادتیں بیان کی ہیں۔ (۳۲)

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ باب "بدء الوحی" کا ہے اور حدیثِ ہرقل میں ابوسفیان کی زبانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور کے حالات بیان ہورہے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا اس لیے ہوئی کہ آپ کے یہ عمدہ اور پسندیدہ حالات تھے، ان حالات کا تقاضا تھا کہ آپ کی طرف وحی بھیجی جائے۔ (۳۳)

تیسری بات یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں آیت "اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ كَمَآ اَوْحَيْنَآ اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ الخ" مذکور ہے، اسی طرح حدیث ہرقل میں بھی "يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ.... الخ۔" والی آیت آئی ہے، ان دونوں آیتوں میں اخلاص، اقامتِ دین اور توحید کی تبلیغ کے مضامین بطور قدر مشترک موجود ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی طرف ان کی وحی کی جاتی ہے، اس طرح حدیثِ ہرقل میں مذکور آیت کے ذریعہ ترجمۃ الباب میں مذکور آیت کے ساتھ ربط قائم ہوگیا۔ (۳۴)

---

(۳۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹)۔ (۳۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹)۔ (۳۴) حوالہ بالا۔

حضرت شیخ الہند کی توجیہ کے مطابق مناسبت اس طرح ہوگی کہ انہوں نے وحی بدء اور "کیف" میں تعمیم اختیار کی ہے اس کے پیش نظر تو تطبیق واضح ہے کہ اس حدیث میں بداءت رسالت کا بیان باعتبار مکان زمان، ماحول اور احوال کے بھی ہے اور باعتبار صفات موحیٰ الیہ ومبعوث الیہم کے بھی۔ نیز حدیث ہرقل کے مجموعے سے حضور اکرم ﷺ کی عصمت اور صدق کی وضاحت کے ساتھ ساتھ صاحب وحی ہونے کی حیثیت سے وحی کی عظمت بھی ثابت ہوتی ہے۔

حدیثِ ہرقل سے مستنبط چند فوائد

① اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکتوب الیہ اگرچہ کافر ہو جب دعوت الی الاسلام کے سلسلہ میں خط لکھیں گے تو ملاطفت اور نرمی کا اسلوب اختیار کریں گے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل کے خط میں یہی ملاطفت اور نرمی کا رویہ اختیار کیا ہے کمامرّ تفصیلہ۔

② اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ چاہے کافر کو خط لکھا جائے لیکن اس کو بھی "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" سے شروع کیا جائے گا، یہ نہیں کہ مکتوب الیہ کافر ہے اس لیے اس میں "بسم اللہ الخ" نہیں لکھیں گے۔

③ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خبرِ واحد پر عمل واجب ہے کیونکہ آپ نے ایک آدمی کے ذریعہ خط بھیجا ہے اور آپ کا مقصد یہ ہے کہ اس کے مطابق عمل کیا جائے، تو خبرِ واحد پر عمل کا لازم ہونا معلوم ہورہا ہے۔

④ چوتھا فائدہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ اگر اہلِ کتاب میں سے کوئی شخص ایمان لائے گا تو اس کو دوہرا اجر ملے گا، کیونکہ آپ نے فرمایا "أَسْلِمْ تَسْلَمْ یؤتِکَ اللّٰہُ أجرَک مرتین۔"

⑤ پانچویں بات یہ ثابت ہوئی کہ آیاتِ قرآنیہ کو لے کر کفار کے ملک کی طرف سفر کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہرقل کے ملک کی طرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خط کو لے کر سفر کیا گیا اور اس کے اندر قرآن کی آیت لکھی ہوئی تھی۔ وسیأتی تفصیل المسألۃ فی محلہ إن شاء اللّٰہ۔

⑥ چھٹا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ کفار کو پہلے اسلام کی دعوت دی جائے گی، جیسا کہ ہرقل کو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی دعوت دی۔

⑦ ساتویں بات یہ معلوم ہوئی کہ امورِ دین میں ان لوگوں کو ترجیح حاصل ہوگی جو نسبی شرافت کے حامل ہوں، یعنی اگر ایسے لوگ موجود ہوں جو دین کے حامل ہوں، اس کے مقتضی پر عمل کرنے والے ہوں تو ان میں جو نسبی شرافت رکھتا ہو اُسے ترجیح ہوگی، اگر کوئی نسبی شرافت تو رکھتا ہے لیکن حاملِ دین نہیں اور اس کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا اور دوسرا آدمی جو نسبی شرافت نہیں رکھتا لیکن دین کے مقتضیٰ پر عمل کرنے والا ہے تو جو دین کے مقتضیٰ پر پورا پورا عمل کرتا ہے اگرچہ نسبی شرافت کا حامل نہیں اس کو ترجیح ہوگی، ایسی حالت میں محض نسبی شرافت وجہِ ترجیح نہ بنے گی۔

⑧ ایک مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ جس خط کے اندر قرآن کی آیت لکھی ہوئی ہو اس کو محدث، جُنُبی اور کافر بھی اپنے ہاتھ میں لے سکتا ہے، جیسا کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خط میں

قرآن کریم کی آیت لکھی تھی اور کافر کے ہاتھ میں وہ خط پہنچا۔

❾ نواں فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ خط کے اندر ایجاز اور اختصار اولیٰ ہے، یہی بلاغت کا تقاضا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نامہ مبارک ایجاز واختصار کے ساتھ ساتھ بلاغت کی اعلیٰ قسم پر مشتمل تھا۔

❿ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کفار کے ملک کی طرف سفر کرنا جائز ہے، جیسا کہ آپ کے قاصد حضرت دِحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روم کا سفر کیا۔

۱۱۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ تبلیغ کی خاطر قرآن کریم کی آیات کو اگر کفار کے پاس لکھ کر بھیجا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا۔

۱۲۔ ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ گمراہی کا سبب بننا بھی گمراہی میں داخل ہے اور باعثِ گناہ ہے جیسا کہ "فإن تولیت فإن علیک إثم الیریسیین" سے معلوم ہورہا ہے۔

۱۳۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ کذب تمام امتوں کے نزدیک قبیح اور برا ہے صرف رافضیوں کا ایک فرقہ ہے جو کذب کو باعث اجر وثواب سمجھتا ہے باقی تمام امتوں کا کذب کی قباحت پر اجماع ہے۔

۱۴۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ انبیاء علیہم السلام کو اعلیٰ نسب کے اندر مبعوث کیا جاتا ہے۔

۱۵۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ اہلِ کتاب کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا علم تھا۔

۱۶۔ یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اہلِ کتاب کو قبل از قتال اسلام کی دعوت دی جائے گی، قتال کی نوبت بعد میں آئے گی جب کہ وہ اسلام یا جزیہ میں سے کسی ایک کو بھی قبول نہ کریں۔

۱۷۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ کفار کو ابتداءً سلام نہیں کیا جائے گا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "سلام علیٰ من اتبع الهدیٰ" فرمایا ہے "سلام علیکم" نہیں فرمایا۔

۱۸۔ ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ کفار کو جب اسلام کی دعوت پیش کی جائے اور وہ اسلام کی دعوت کو قبول کرنے میں لیت ولعل کریں تو ان کا عذر قابلِ قبول نہیں ہوگا، ہرقل نے دعوت قبول نہیں کی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کذب بل هو علی نصرانیته" (۳۵)۔

۱۹۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ مکاتبات اور خطبہ میں "أمابعد" کہنا مستحب ہے۔ (۳۶)

رواه صالح بن کیسان ویونس ومعمر عن الزهري

یہ روایت جو آپ نے پڑھی ہے اس میں امام بخاریؒ کے شیخ ابوالیمانؒ ہیں، ان کے استاذ شعیبؒ ہیں

(۳۵) پیچھے "اسلام ہرقل" کی بحث میں اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳۶) ان تمام فوائد ونکات کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۰)۔

اور ان کے استاذ زہریؒ ہیں، امام زہریؒ نے عبید اللہ بن عبداللہ عن ابن عباس کے طریق سے حدیث نقل کی ہے۔

یہاں "رواہ صالح بن کیسان.... الخ" فرما کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زہری سے روایت کرنے والے جیسے شعیب ہیں اسی طرح یہ تینوں بھی امام زہری سے روایت کرتے ہیں۔

چنانچہ صالح بن کیسان کی روایت امام بخاری نے "إبراهيم بن حمزة حدثنا إبراهيم بن سعد عن صالح بن كيسان عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس" کے طریق سے "كتاب الجهاد، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة" میں نقل کی ہے۔ البتہ اس روایت میں ابن الناطور کا قصہ نہیں ہے۔ اسی طریق سے امام مسلم نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ (۳۷)

اسی طرح یونس کی روایت بھی امام بخاری نے كتاب الجهاد، باب قول الله عز وجل: قُلْ هَلْ تَرَبَّصُوْنَ بِنَآ اِلَّآ اِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ میں اور كتاب الاستئذان، باب كيف يكتب إلى أهل الكتاب میں مختصراً نقل کی ہے، ان کے طریق سے مکمل حدیث طبرانی نے روایت کی ہے۔

اور معمر کی روایت بھی امام بخاری نے کتاب التفسیر باب قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله" میں نقل کی ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر کچھ اور احتمالات ذکر کیے ہیں جن کی علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے زور دار طریقہ سے تردید کردی ہے۔ (۳۸)

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

قد تم شرح كتاب بدء الوحي

ويليه إن شاء الله تعالى كتاب الإيمان

---

(۳۷) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل ملك الشام يدعوه إلى الإسلام۔

(۳۸) مکمل تفصیلات کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۰ و ۱۰۱) وفتح الباری (ج ۱ ص ۴۴، ۴۵)۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

۲ - کتابُ الایمان

وحی کی عظمت، صداقت، عصمت وحجیت بطور دیباچہ بیان کرنے کے بعد اصل مقصد شروع کررہے ہیں، چونکہ تمام امور کا مدار ایمان پر ہے، وحی کی صداقت سے اللہ اور بندے کا تعلق معلوم ہوا، اب اس تعلق کا اظہار بھی ضروری ہے، وہ ایمان اور اعمال سے ہوگا، ایمان روح ہے اور اسلام بدن، ایمان حقیقت ہے اور اسلام اس کی صورت، ایمان بنیاد ہے اور اعمالِ اسلام اس کی شاخیں ہیں، ایمان ہی کی بدولت مَغیبات پر بلا دلیل وحجّت یقین واطمینان ہوتا ہے، وحی کی بحث اس لیے ابتدا میں ذکر کی تاکہ پوری کتاب کی حجیت واستناد ثابت ہوسکے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے مباحث کو شروع کرنے سے قبل فرقِ اسلامیہ کا مختصر تعارف کرا دیا جائے۔

فرقِ اسلامیہ

فرقِ اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ گمراہ ہوں یا صحیح راستے پر ہوں، معتزلہ، خوارج، مرجئہ، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ سب کے سب علی

التشکیک فرقِ ضالّہ ہیں، صحیح اسلامی فرقہ "اہل السنۃ والجماعۃ" ہے جو "ما أنا علیہ وأصحابی" (۱) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشادِ نبوی سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ

پھر "اہل السنۃ والجماعۃ" میں چار گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔

محدثین:۔ یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے متبع ہیں۔

متکلمین، ان کے دو گروہ ہیں:

(الف) اشاعرہ:۔ یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح وترویج کرتے ہیں۔

(ب) ماتریدیہ:۔ یہ حضرات امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید وتفصیل کرتے ہیں، اشاعرہ وماتریدیہ میں اختلاف قلیل ہے، ابوالحسن اشعریؒ اول کے اور ابومنصور ماتریدیؒ دوم کے امام ہیں، یہ دونوں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر ہیں۔ (۲)

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ پہلے معتزلی تھے، ابو علی جُبّائی معتزلی کے اصحابِ خاص میں سے تھے، معتزلہ کے بڑے مناظر تھے۔ ایک مرتبہ پورے رمضان کا اعتکاف کیا، پہلے عشرہ میں خواب دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں "یاعلی، انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق" نیند سے بیدار ہونے کے بعد بڑی فکر ہوئی، دوسرے عشرے میں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، آپ نے پوچھا "مافعلت فيما أمرتك به" انھوں نے جواب دیا "يارسول الله، وما عسى أن أفعل، وقد خرّجت للمذاهب المروية عنك محامل صحيحة" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ فرمایا "انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق" بیدار ہوئے تو سخت متفکر تھے، پختہ عزم کرلیا کہ "کلام" چھوڑ دیں گے،

---

(۱) هذا جزء من حديث أخرجه الترمذي في جامعه عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، في كتاب الإيمان، باب ماجاء في افتراق هذه الأمة، رقم (۲۶۴۱)۔

(۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۴۳۵)۔

حدیث کی اتباع کریں گے اور قرآن کی تلاوت کی مداومت کریں گے، پھر آخری عشرہ میں ستائیسویں شب کو، جس میں رات بھر بیدار رہ کر عبادت کرتے تھے، ان پر نیند کا غلبہ ہونے لگا، چنانچہ سو گئے، افسوس انہیں ہورہا تھا کہ ستائیسویں شب کو عبادت کی توفیق نہیں ہوئی، اسی نیند کی حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار ہوا، آپ نے پھر استفسار فرمایا، انھوں نے جواب دیا "قد ترکت الکلام، یارسول اللہ، ولزمت کتاب اللہ وسنتک"، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أنا ما أمرتک بترک الکلام، إنما أمرتک بنصرة المذاهب المرویة عنی فإنها الحق" انھوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میں ایک خواب کی بنیاد پر ایسے مذہب کو کیسے چھوڑوں جس کو پختہ اور مضبوط کرنے میں میں نے تیس سال گذارے ہیں؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لولا أنی أعلم أن اللہ سیمدک بمدد من عندہ لما قمت عنک حتی أبین لک وجوهها، فجد فیہ، فإن اللہ سیمدک بمدد من عندہ" جب سو کر اٹھے تو عقائدِ اہل سنت پر شرحِ صدر ہوچکا تھا اور معتزلہ کے عقائد کا فساد واضح ہوچکا تھا، مسجدِ جامع میں توبہ کا اعلان کیا اور پھر اہلِ سنت کے زبردست امام قرار پائے۔ (۳)

امام ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ

محمد بن محمد بن محمود، ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ، متکلمین کے امام ہیں، تین واسطوں سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، انھوں نے فقہ ابوبکر احمد جوزجانیؒ سے اور انھوں نے ابوسلیمان جوزجانیؒ سے حاصل کی، جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔

کتاب التوحید، کتاب المقالات، کتاب اوهام المعتزلة وغیرہ کئی اہم تصانیف چھوڑیں، ۳۳۳ھ میں وفات پائی۔

یہ "ماترید" کی طرف منسوب ہیں جو سمرقند کا کوئی محلہ ہے۔ (۴)

چوتھا گروہ اہل سنت صوفیہ کا ہے۔

حضرات محدثین پر نقل وسماع غالب ہے، وہ سمعیات سے مسائل کو ثابت کرتے ہیں، متکلمین خواہ ماتریدیہ ہوں یا اشاعرہ، سمعیات اور عقلیات دونوں پر مدار رکھتے ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل سے کوئی بات ثابت کرتے ہیں بلکہ قرآن وسنت سے ثابت شدہ عقیدوں کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہیں، عقلی شبہات کو رد کرنا ان کا اہم مقصد ہے، وہ عقل ونقل کے توافق کے ذریعہ مسائل کا اثبات کرتے ہیں، صوفیہ

---

(۳) اس واقعہ کے لیے نیز ان کے مزید حالات کے لیے دیکھیے طبقات الشافعیة الکبریٰ للسبکی (ج۲ ص ۲۴۵ ـ ۳۰۱)۔

(۴) انظر الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة (ص ۱۹۵)۔

کے یہاں اشراقِ نوری کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ (۵)

ایمان کے لغوی معنی

"ایمان" کا لفظ "امن" سے ماخوذ ہے، اور "امن" "خوف" کی ضد ہے، "امن" اطمینان اور طمانیت کو کہتے ہیں جب یہ بابِ افعال سے آتا ہے تو متعدی ہوجاتا ہے اور اس کے معنی: "ازالۂ خوف" کے ہوجاتے ہیں، پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے: "آمنتہ" میں نے اس سے خوف کو زائل کردیا اور اس کو مطمئن کردیا، کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے: "آمنتہ غیری" میں نے اس کو اپنے غیر سے بے خوف اور مطمئن کردیا، پھر یہ جب بابِ افعال سے استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی ازالۂ خوف کے ہوتے ہیں اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے تو کبھی دوسرے مفعول پر "من" داخل کیا جاتا ہے "وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ" یہاں بابِ افعال ہے "ھم" اور "خوف" دو مفعول ہیں، دوسرا مفعول "خوف" بواسطۂ "من" مذکور ہوا ہے۔

کبھی "ایمان" "باء" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی "تصدیق" کے ہوتے ہیں، پھر وہ "باء" کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے "آمنت باللّٰہ" اور کبھی احکام پر، جیسے "آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ" (٦)۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ "ایمان" جب "تصدیق" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا صلہ "باء" کے ساتھ اس لیے آتا ہے کہ یہ معنیٔ "اعتراف" کو متضمن ہوتا ہے، "اعتراف" کا صلہ چونکہ "باء" آتا ہے لہذا اس کا صلہ بھی "باء" آئے گا۔

دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایمان معنیٔ اعتراف کو متضمن ہے اور "اعتراف" کا صلہ "باء" آتا ہے اس لیے "ایمان" کے صلہ میں "باء" آتی ہے، بلکہ خود تصدیق کا صلہ "باء" کے ساتھ آتا ہے، تو جب ایمان تصدیق کے معنی میں ہے تو اس کے لیے "باء" کا استعمال "آمنت باللّٰہ" میں یا "آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ" میں بالکل بے تکلف درست ہے۔

پھر اس بات میں اختلاف ہوا کہ "ایمان" بمعنی "ازالۂ خوف" جب کہ وہ متعدی بنفسہ ہوتا ہے اور بمعنی "تصدیق" جبکہ وہ متعدی بالباء ہوتا ہے، ایمان کے یہ دونوں معنی حقیقی ہیں یا ان میں سے

---

(۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(٦) سورۂ بقرہ / ۲۸۵۔

ایک معنی حقیقی ہیں اور ایک معنی مجازی۔ علامہ زمخشری سے دونوں ہی قول منقول ہیں بعض تو کہتے ہیں کہ ازالۂ خوف اور تصدیق دونوں معنیٰ ایمان کے حقیقی معنیٰ ہیں، لفظ "ایمان" ان دونوں میں مشترک ہے جب متعدی بنفسہ ہو تو پہلے معنی اور جب بصلۂ باء ہو تو دوسرے معنی لیے جاتے ہیں، بعضوں نے یہ کہا کہ ایمان کے حقیقی معنی تو صرف ازالۂ خوف کے ہیں مگر چونکہ تصدیق میں تکذیب سے امن دینا اور خوف کو زائل کرنا ہوتا ہے، اس تعلق سے ایمان کے معنی مجازاً تصدیق کے بھی آتے ہیں۔

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ "ایمان" کے صلہ میں "لام" لاتے ہیں "وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صٰدِقِينَ" (سورۂ یوسف/۱۷) "أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عٰبِدُونَ۔" (المؤمنون/۴۷)

اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں "ایمان" معنیٰ انقیاد کو متضمن ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے، لہذا "وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" کے معنی ہونگے آپ ہماری بات ماننے والے نہیں، اسی طرح "أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا" کے معنی یہ ہیں کہ کیا ہم ایسے دو آدمیوں کے منقاد اور مطیع ہوجائیں، ان کی بات ماننے والے بن جائیں جو ہماری طرح ہیں اور ان کی قوم ہماری غلام ہے۔ تو یہاں "ایمان" چونکہ معنیٰ "انقیاد" کو متضمن ہے اور "انقیاد" کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے اس لیے "ایمان" کے صلہ میں "لام" کو لایا گیا ہے۔

"ایمان" کا ایک استعمال "علیٰ" کے صلہ کے ساتھ بھی ہے حدیث میں آتا ہے "مامن الأنبیاء نبی إلا أعطی مامثلہ آمن علیہ البشر...." (۷) اس حدیث میں یہ بتایا جارہا ہے کہ ہر نبی کو ایسے معجزات دیے جاتے ہیں کہ ان کے اوپر لوگوں کو اعتماد کرنا پڑتا ہے۔

ایمان کے صلہ میں "علیٰ" کا استعمال بہت ہی قلیل ہے، حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ استعمال صرف ایک حدیث میں وارد ہے جو اوپر ہم نے ذکر کردی ہے یہاں "ایمان" "اعتماد" کے معنی کو متضمن ہے۔ (۸)

خلاصہ یہ نکلا کہ "ایمان" کا استعمال چار طریقے پر ہوتا ہے ایک تو یہ کہ وہ متعدی بنفسہ ہوتا ہے

---

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۴۴) کتاب فضائل القرآن، باب کیف نزل الوحی، وکتاب الاعتصام، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بعثت بجوامع الکلم، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۶) کتاب الإیمان، باب وجوب الإیمان برسالۃ نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم إلی جمیع الناس ونسخ الملل بملتہ۔

(۸) ان تمام لغوی تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب (ج ۱۳ ص ۲۱۔ ۲۶) وتاج العروس (ج ۹ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) وفیض الباری (ج ۱ ص ۴۴۔ ۴۶)۔

خواہ ایک مفعول کی طرف ہو یا دو مفعولوں کی طرف، دوسرے مفعول کو بلاواسطہ حرفِ جر لایا جائے، یا حرفِ جر کے واسطہ سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ "ایمان" بمعنیٰ "تصدیق" ہو اور "باء" کے صلہ کے ساتھ آئے، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ "انقیاد" کے معنی کو متضمن ہو اور "لام" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو اور چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ "اعتماد" کے معنی کو متضمن ہو، اس صورت میں اس کا صلہ "علیٰ" آئے گا جو اقلِ قلیل ہے۔ واللہ اعلم۔

تصدیقِ لغوی اور تصدیقِ منطقی میں فرق

اس کے بعد ایمان کے لغوی معنی تصدیق اور تصدیقِ منطقی کے درمیان فرق سمجھنے کی ضرورت ہے:۔

لغوی تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اختیار سے کسی خبر کو یا کسی مخبر کو صادق قرار دینا، مثلاً آپ کے سامنے ایک آدمی نے کوئی خبر بیان کی، آپ نے اس خبر کو صادق قرار دیا یا مخبر کو صادق قرار دیا تو یہ تصدیقِ لغوی ہے۔

اور تصدیقِ منطقی کے معنیٰ ہوتے ہیں نسبتِ تامّہ کا علم اور ادراک، مناطقہ نے تصدیق کو علم وادراک کی قبیل سے شمار کیا ہے اور اس کے معنیٰ وہی نسبتِ تامّہ کے علم و ادراک کے بیان کیے ہیں، اب نسبتِ تامّہ کا علم کبھی بغیر اختیار کے بھی ہوتا ہے، مثلاً دوپہر کا وقت ہے سورج نکلا ہوا ہے، یہاں طلوعِ آفتاب کی جو تصدیق حاصل ہے وہ غیر اختیاری ہے اسی طرح تمام بدیہیات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ان کی نسبتِ تامّہ کا جو علم و ادراک حاصل ہوتا ہے اس میں اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔

گویا تصدیقِ لغوی اور تصدیقِ منطقی میں ایک فرق یہ ہوا کہ تصدیقِ لغوی میں اختیار کا دخل ہوتا ہے کیونکہ آدمی اپنے اختیار ہی سے کسی خبر کو یا مخبر کو صادق قرار دیتا ہے جبکہ تصدیقِ منطقی میں اختیار کا دخل ضروری نہیں، وہاں نسبتِ تامّہ کا علم وادراک کبھی بغیر اختیار کے بھی حاصل ہوجاتا ہے اور وہ مناطقہ کے یہاں تصدیق کہلاتی ہے۔

دوسرا ایک فرق اور ہے اور وہ یہ کہ تصدیقِ منطقی تکذیب وانکار کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے جبکہ تصدیقِ لغوی تکذیب وانکار کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، مثال کے طور پر میرا یہ چشمہ ہے، آپ جانتے ہیں کہ یہ میرا ہی ہے لیکن عناد یا بدنیتی کی وجہ سے آپ انکار کررہے ہیں، تو میرے اور چشمے کے درمیان آپ کو نسبت کا علم و ادراک ہے اور آپ کو تصدیقِ منطقی حاصل ہے لیکن آپ انکار کررہے ہیں، مناطقہ اس انکار کی وجہ سے اس کو تصدیق سے خارج نہیں کرتے جبکہ تصدیقِ لغوی انکار کے ساتھ جمع نہیں ہوتی، اب میں

خبر اور اس کے مخبر کو صادق قرار دیا جاتا ہے، میں کہہ رہا ہوں کہ یہ چشمہ میرا ہے تو جب آپ مجھے سچا کہیں گے کہ واقعی آپ کا ہے تب یہ تصدیقِ لغوی ہوگی ورنہ تصدیقِ لغوی نہیں بنے گی۔

یہ فرق اس تعریف کی بنیاد پر ہے جو منطق کی کتابوں میں درج ہے، جس میں تصدیق کو علم اور ادراک کی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ (۹)

لیکن صاحبِ روح المعانی نے روح المعانی میں لکھا ہے "وإن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي، ولذا فسره رئيسهم في الكتب الفارسية بـ"گرویدن" وفي العربية بما يخالف التكذيب والإنكار، وهذا بعينه المعنى اللغوي" (۱۰) مطلب یہ ہے کہ رئیس المناطقہ کی تصریح کے مطابق تصدیقِ منطقی کے معنیٰ فارسی میں "گرویدن" کے آتے ہیں اور وہ تکذیب وانکار کا مقابل ہے اور "گرویدن" کے معنیٰ کسی چیز کا یقین اور اس کو باور کرلینا ہے اور کسی چیز کا یقین کرلینا یہ علم کے حصول کے بعد نفس کا ایک فعل ہے، چونکہ اس کو تکذیب کا مقابل قرار دیا گیا ہے اس لیے یہ معنیٰ تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتے۔ اب جبکہ یہ علم کے بعد نفس کا فعل ہے تو یہ اختیاری فعل ہوگا اور تکذیب کے ساتھ جمع بھی نہیں ہوسکتا تو اس وقت تصدیقِ منطقی بالکل تصدیقِ لغوی کے مرادف ہوگی، اس لیے کہ تصدیقِ لغوی بھی تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی اور تصدیقِ لغوی میں بھی انسان کے اختیار کا دخل ہوتا ہے، تو جب تصدیقِ منطقی کو حصولِ علم کے بعد نفس کا فعل قرار دیا گیا تو معلوم ہوا کہ تصدیق خود علم وادراک کی قبیل سے نہیں ہے بلکہ لواحقِ علم وادراک کی قبیل سے ہے اور اس کو تکذیب کا مقابل بھی کہا ہے لہذا ابنِ سینا کی تعریف کے مطابق تصدیقِ منطقی لواحقِ ادراک میں سے قرار دی جائے گی اور کہا جائے گا کہ تصدیقِ منطقی اور تصدیقِ لغوی میں کوئی فرق نہیں۔

پھر علامہ تفتازانی اور صدر الشریعہ رحمہما اللہ تعالی کا تصدیق کے بارے میں جو اختلاف ہوا ہے وہ بھی اسی پر مبنی ہے۔ کیونکہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ایمان کی تعریف میں جو تصدیق کا لفظ آیا ہے اس میں اختیاری کی قید کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ تصدیق ہوتی ہی اختیاری ہے، گویا انھوں نے ابن سینا کے قول کا اعتبار کیا ہے اور صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا کہ ایمان کی تعریف میں جو "تصدیق" کا لفظ آیا ہے اس میں "اختیاری" کی قید بھی بڑھائی جائے گی، انھوں نے اس پہلی تعریف کا اعتبار کیا جو منطق کے رسائل میں مذکور ہے جس میں تصدیق کو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کے اندر مشترک قرار دیا گیا تھا، اس لیے انھوں نے کہا کہ ایمان کے اندر جو تصدیق ہوگی اس میں اختیار کا لحاظ کیا جائے گا۔ (۱۱)

---

(۹) فضل الباری (ج۱ص ۲۳۷ و ۲۳۸)۔

(۱۰) روح المعانی (ج۱ص ۱۵۴)۔ (۱۱) فیض الباری (ج۱ص ۴۷)۔

البتہ تصدیقِ منطقی اور تصدیقِ لغوی میں اتنا فرق ابن سینا کے نزدیک بھی ضرور ملحوظ ہے کہ تصدیقِ منطقی کے اندر بالاتفاق ظنیات بھی داخل ہیں جبکہ تصدیقِ لغوی کے لیے مکمل جزم ویقین لازمی ہے، ظن کی اس میں گنجائش نہیں۔ واللہ اعلم۔

ایمان کے شرعی معنی

ایمان کے شرعی معنیٰ علماء نے بہت سے عنوانات سے ذکر کیے ہیں، چنانچہ جمہور علماء نے اس کی تعریف کی ہے "هو التصديق بما عُلِمَ مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورةً تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً و إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً (۱۲)" اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر کرنا ضروری ہے۔

مثال کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عذابِ قبر کا ثبوت بالتواتر ہوا ہے اور وہ اجمالی ہے لہذا اجمالاً عذابِ قبر کی تصدیق کرنا ایمان کے لیے لازم اور ضروری ہوگا، عذابِ قبر کی جو تفصیلات آئی ہیں وہ اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں، جبکہ نفسِ عذابِ قبر کا ثبوت تواتر سے ہوا ہے اور بدیہی ہے۔ نماز کا ثبوت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے، تعدادِ رکعات، تفصیلِ اوقات اور یہ کہ ہر رکعت میں ایک قیام، ایک رکوع اور دو سجدے ہیں تواتر کے ساتھ ہوا ہے اور بدیہی ہے اور عوام وخواص میں مشہور ہے، یہی حال روزے کا اور اس کی ابتدا وانتہا اور امساک عن الأكل والشرب والجماع کا ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی لازم ہوگی۔

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے بارے میں قرآن مجید نے فرمایا "مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ" (المؤمن / ۷۸) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کچھ انبیاء کا ذکر اجمالاً منقول ہے: "لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ" (الرعد / ۷)۔ سے بھی اجمالی ذکر کا ثبوت ہورہا ہے تو جن کا ثبوت اجمالی ہے ان پر ایمانِ اجمالی ضروری ہوگا اور حضرت ابراہیم، حضرت نوح، حضرت موسیٰ، حضرت یوسف، حضرت اسحاق، حضرت اسماعیل، حضرت عیسیٰ، حضرت داؤد، حضرت سلیمان علیہم السلام وغیرہ وغیرہ جن کا ذکر تفصیلاً آیا ہے ان پر تفصیلی ایمان ضروری ہوگا۔ (۱۳)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ "التصديق بما عُلِمَ مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورةً"

---

(۱۲) روح المعانی (ج ۱ ص ۱۵۱)۔ (۱۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۰ و ۲۴۱)۔

فرمایا گیا ہے اور "ضرورۃً" کے معنی "بداھۃً" کے ہیں یعنی مشہور بین العوام والخواص ہونا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لیے مشہور حکم کی تصدیق ضروری ہے، غیر مشہور کی تصدیق ضروری نہیں اگرچہ وہ قطعی ہو۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں مشہور سے ہرکس وناکس کے نزدیک مشہور ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اہلِ دین جو شریعت کے ساتھ وابستگی رکھتے ہیں اور اس کے اصول وقوانین سے واقفیت رکھتے ہیں ان کے نزدیک مشہور ہونا مراد ہے۔ اس تقدیر پر کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے کہ وہ قطعی ہو اور دین کا علم اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والوں کے درمیان معروف نہ ہو(۱۴)۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس تعریف میں "ضرورۃ" سے مراد "یقین" ہے، یعنی "ضرورت" سے جو مشہور ہونے کی بات سمجھ میں آرہی تھی وہ مراد نہیں ہے بلکہ صرف اتنی بات مراد ہے کہ وہ چیز قطعی طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، خواہ مشہور ہو یا نہ ہو، تو اس کے انکار کو کفر قرار دیا جائے گا اور اس کی تصدیق کو ایمان کے لیے ضروری کہا جائے گا۔ (۱۵)

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فیصل التفرقۃ بین الإیمان والزندقۃ میں ایمان اور کفر کی تعریف کی ہے انھوں نے فرمایا کہ ایمان نام ہے "تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بجمیع ماجاء بہ"، یعنی ایمان کے لیے ضروری ہے کہ ان تمام چیزوں کی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں تصدیق کی جائے، اور کفر کے متعلق انھوں نے فرمایا "تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء بہ" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں قطعیت اور یقین کے ساتھ ثابت ہیں ان میں سے اگر ایک کا انکار کردے گا تو کافر ہوجائے گا۔ تو ایمان کے لیے ضروری ہے کہ تمام کی تصدیق کی جائے اور کفر کے لیے تمام کا انکار ضروری نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ جو امور ثابت ہیں ان میں سے ایک کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔ (۱٦)

اس پر اعتراض ہوا کہ جب ایمان کے لیے تصدیق اور کفر کے لیے تکذیب ضروری ہے تو اگر کوئی آدمی ایسا ہو جو کسی امر کی نہ تصدیق کرتا ہو اور نہ تکذیب کرتا ہو تو اس کو کیا کہیں گے؟ ایمان کی تعریف میں تصدیق کی اور کفر کی تعریف میں تکذیب کی قید لگادی گئی ہے، ایک آدمی "لانصدّق ولانکذّب" کہتا

(۱۴) فضل الباری (ج۱ص ۲۴۰)۔
(۱۵) دیکھیے نبراس شرحِ شرحِ عقائد (ص ۲۹۲)۔
(۱٦) تنظیم الاشتات (ج۱ص ۳۳)۔

ہے وہ بالاتفاق کافر ہے لیکن اس تعریف کے اعتبار سے اس کا حکم معلوم نہیں ہوتا۔

اس لیے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کفر کی تعریف "تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء بہ" کے بجائے "عدم تصدیق الرسول فی شیء مما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ" کی جائے یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں بالقطع والیقین ثابت ہیں ان میں سے ایک کی تصدیق نہ کرنے والا بھی کافر ہوگا۔ (۱۷)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف کی ہے کہ قرآن کریم کی ظاہراً وباطناً تصدیق کرنا اور اقرار کرنا اور پھر اس کے معنی ایسے متعین کرنا جو مراداتِ قرآنیہ ونبویہ کے مطابق ہوں یہ ایمان ہے، زبان ودل دونوں سے قرآن کو اللہ کا سچا کلام سمجھنا اور پھر اس کے بعد آیاتِ قرآنیہ کے معنی متعین کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خود قرآن کریم نے جو ان کی مراد بیان کی ہے اس کو تسلیم کرنا، یہ ایمان ہے۔ ایک آدمی اگر ظاہراً وباطناً زبان ودل سے قرآن کی حقانیت کا اقرار کرتا ہے، لیکن قرآن کے معنی متعین کرنے کے لیے وہ قرآنی ونبوی مرادات کی رعایت نہیں کرتا، قرآن کے معنی ان کے خلاف بیان کرتا ہے تو وہ زندیق ہے، مؤمن نہیں ہے، قرآن مجید میں جنت و دوزخ کا ذکر آیا ہے اور خود قرآن کریم نے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت اور دوزخ کا مصداق متعین کردیا ہے، لیکن ایک آدمی کہتا ہے جنت سے مراد معنوی اور باطنی سرور ہے اور دوزخ سے مراد معنوی اور باطنی غم ہے، وہ قرآن وسنت میں وارد جنت و دوزخ کی تفصیلات کو نہیں مانتا حالانکہ ظاہراً بھی قرآن کا اقرار کرتا ہے اور باطناً بھی اقرار کرتا ہے، لیکن معنیٰ وہ بیان کرتا ہے جو مرادِ رسول کے خلاف ہیں، قرآن کریم کی مراد کے خلاف ہیں، جنت سے وہ جنت مراد نہیں لیتا جو آخرت میں ہوگی اور جس میں باغات ہوں گے، حوریں ہوں گی، راحتیں اور آسائشیں اکٹھی کی جائیں گی اور جس کی شان "مالاعینٌ رَأتْ ولا أذن سَمِعَتْ ولاخَطَرَ علیٰ قلب بشر" ہوگی۔ اسی طرح دوزخ سے وہ عذاب کی جگہ مراد نہیں لیتا جہاں فرشتے عذاب دینے کے لیے مقرر ہوں گے، جہاں پر طرح طرح کی تکلیفیں پہنچائی جائیں گی اور کافر ابد الآباد تک اس میں رہیں گے، تو وہ آدمی مؤمن نہیں بلکہ زندیق ہے، وہ آخرت کا بھی منکر ہے۔ یہیں دنیا میں سکونِ قلب اور سرور کو وہ جنت کہتا ہے اور یہیں کلفت اور کوفت جو دل کو لاحق ہوتی ہے اسے وہ دوزخ سمجھ رہا ہے، اور اگر کوئی آدمی ظاہراً اقرار کررہا ہے اور دل مین انکار پوشیدہ ہے تو وہ منافق ہے۔ (۱۸)

---

(۱۷) دیکھیے تفسیر کبیر (ج۲ ص ۳۷و۳۸) تفسیرِ آیت "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْہِمْ...."۔

(۱۸) دیکھیے تنظیم الاشتات (ج۱ ص ۴۲)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے جو بحث فرمائی ہے اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی ویقینی طریقہ پر ثابت شدہ امور کی آپ پر اعتماد کرتے ہوئے تصدیق کرنے کو کہتے ہیں اگر کوئی آدمی ان امور کی یا ان میں سے بعض کی تصدیق اپنی عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کرتا ہے اور آپ پر اس کا اعتماد اس تصدیق کی بنیاد نہیں تو وہ مؤمن نہیں، ایک شخص کہتا ہے میں نے عقل کی کسوٹی پر پرکھا ہے اور عقل سے ان چیزوں کی صداقت واہمیت کو پہچانا ہے لہذا میں ان کی تصدیق کرتا ہوں، نبی کے کہنے پر میں تصدیق نہیں کرتا تو ایسا آدمی بھی مومن نہیں ہوگا، قرآن کریم میں ہے "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (النساء/٦٥)۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتماد کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۱۹)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ایمان کے معنیٰ شرعی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن امور کا ثبوت قطعی اور یقینی ہے ان کی تصدیق کے ساتھ ان کے جمیع ماسوا سے براءت وبیزاری کا اظہار بھی کیا جائے "قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ...." (المتحنۃ/۴) میں حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان پر ایمان لانے والوں نے مشرکین اور ان کے آلہہ سے براءت وبیزاری کا اعلان کیا ہے، اس لیے تصدیق کے ساتھ تبرّی عن جمیع ماسوی اللہ بھی ضروری ہے۔ (۲۰)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی، مولانا ثناء اللہ پانی پتی اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایمان کی ایک صورت ہے وہ تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان ہے، اور ایک ایمان کی حقیقت ہے اور وہ "لایؤمن أحدکم حتی یکون ھواہ تبعًا لما جئت بہ" (۲۱) کے مطابق ہے کہ طبیعت شریعت کے مطابق بن جائے، جس چیز کو شریعت چاہتی ہو طبیعت اسی چیز کو چاہنے والی ہوجائے، جس چیز سے شریعت نے تنفّر اور بیزاری کا اظہار کیا ہے طبیعت میں اس سے نفرت اور کراہت آجائے یہ ایمان کی حقیقت ہے۔ (۲۲)

ایک اشکال

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ایمان میں تصدیق ضروری ہے اور وہ تصدیق اختیاری ہونی چاہیے، تو ہرقل

---

(۱۹) تنظیم الاشتات (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴) نیز دیکھیے الأبواب والتراجم از حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۴۳)۔

(۲۰) تنظیم الاشتات (ج ۱ ص ۳۴)۔

(۲۱) مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الإیمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، الفصل الثانی۔

(۲۲) تنظیم الاشتات (ج ۱ ص ۳۴)۔

کو جس نے ابوسفیان سے سوال وجواب کے ذریعہ اور ضغاطر کو خط لکھ کر اس کے جواب سے تصدیق حاصل کی، مسلمان کہنا چاہیے اس لیے کہ اس کو تصدیقِ اختیاری حاصل تھی جیسا کہ اس کے اقوال "وکذلک الرسل تبعث فی نسب قومها"، "وقد کنت أعلم أنه خارج"، "فسیملک موضع قدمیّ هاتین"، "فلو أعلم أنی أخلص إلیه لتجشمت لقاءه"، "ولو کنت عنده لغسلت عن قدمیه" اور "هل لکم فی الفلاح والرشد وأن یثبت ملککم فتُبایعوا هذا النبیّ" سے معلوم ہورہا ہے۔

یہی حال ابوطالب کا ہے، اس کو تصدیقِ اختیاری حاصل تھی اس کے اشعار تصدیقِ اختیاری کے حصول پر دال ہیں:

کذبتم و بیتِ الله یُبزیٰ محمد
ولمّا نُطاعِنْ دونه ونناضل
ونُسلِمُه حتی نُصرعَ حوله
ونذهل عن أبنائنا والحلائل (۲۳)

(تم جھوٹ بولتے ہو، بیت اللہ کی قسم! محمد مقہور ومغلوب نہیں ہونگے، ابھی تک ہم نے ان کے ارد گرد رہ کر قتال نہیں کیا۔ ہم انہیں اس وقت تک بے یارو مددگار نہیں چھوڑیں گے جب تک کہ ان کے ارد گرد پچھڑ نہ جائیں اور اپنے بیٹوں اور اپنی بیویوں کو بھول نہ جائیں)۔

اسی طرح ابوطالب ہی کا شعر ہے:

أبیضَ یُستسقی الغمام بوجهه
ثمال الیتامیٰ عصمة للأرامل (۲۴)

(ان کا رخِ انور ایسا روشن ہے کہ اس کے وسیلے سے بادلوں سے بارش طلب کی جاتی ہے، یتیموں کے سرپرست اور بیواؤں کے محافظ ہیں)۔

اسی طرح ابوطالب نے کہا ہے:

و دعوتَنی وعلمتُ أنک صادق
ولقد صدقتَ فکنتَ قبل أمینا
ولقد علمتُ بأن دین محمد
من خیر أدیان البریة دینا (۲۵)

---

(۲۳) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷٦)۔ (۲۴) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۲۵) الإصابة فی تمییز الصحابة (ج ۴ ص ۱۱٦) القسم الرابع ترجمة أبی طالب۔

(تم نے مجھے اسلام کی دعوت دی، مجھے یقین ہے کہ تم سچے ہو، تم نے سچ کہا ہے، اس سے پہلے بھی تم امین تھے، مجھے یقین ہے کہ محمد کا دین تمام ادیان سے بہتر ہے)۔

اسی طرح اس کا یہ شعر بھی ہے:

والله لن يصلوا إليك بجمعهم
حتى أُوسّدَ في التراب دفينا (٢٦)

(بخدا! لوگ اپنی ساری جمعیت لیکر بھی تم تک نہیں پہنچ سکتے جب تک مجھے قبر کے اندر دفن نہ کردیا جائے)۔ تو ہرقل اور ابوطالب کو اختیاری تصدیق حاصل ہے جو ایمان کے لیے ضروری ہے پھر کس بنا پر ان دونوں کو مؤمن تسلیم نہیں کیا گیا؟

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

اس اشکال کے جواب میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیقِ قلبی کے ساتھ ایمان کے لیے قول بالقلب یعنی اقرار بالقلب بھی ضروری ہے اور ان لوگوں کی طرف سے اقرار بالقلب نہیں پایا گیا تھا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تعبیر واضح نہیں ہے۔ (۲۷)

محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری تعبیر اختیار کی، انھوں نے کہا کہ ایمان کے لیے تصدیقِ قلبی کے ساتھ استسلامِ باطنی اور انقیادِ قلبی بھی ضروری ہے، استسلامِ باطنی اور انقیادِ قلبی کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں اپنی باگ ڈور دیدی جائے اور اپنے آپ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کردیا جائے اور آپ کی ہدایات پر من وعن عمل کیا جائے، ہرقل اور ابوطالب میں یہ انقیاد قلبی اور استسلام باطنی موجود نہیں تھا اس لئے وہ مؤمن نہیں۔ (۲۸)

حافظ ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیق کے ساتھ التزام طاعت بھی ضروری ہے، اور ان دونوں

---

(۲۶) فتح الباری (ج ۷ ص ۱۹۴) کتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب۔

(۲۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۲)۔ (۲۸) حوالۂ بالا۔

نے تصدیق کے ساتھ طاعت کا التزام نہیں کیا تھا۔ حافظ ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام علماء کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ایمان کے لیے تصدیقِ قلبی کے ساتھ التزامِ طاعت ضروری ہے۔ (۲۹)

شیخ ابوطالب مکی اور
شیخ نظام الدین ہروی رحمہما اللہ کی تعبیر

اسی بات کو دوسرے علماء نے کچھ اور عنوانات سے ذکر کیا ہے، چنانچہ ابوطالب مکی نے "التزام شریعت" کا عنوان اختیار کیا ہے اور فرمایا کہ ایمان کے لیے تصدیقِ قلبی کے ساتھ "التزامِ شریعت" لازم ہے۔

شیخ نظام الدین ہروی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو "تسلیم" سے تعبیر کیا ہے، کہ ایمان کے لیے تصدیق کے ساتھ ساتھ "تسلیم" ضروری ہے، اس تعبیر کے اختیار کرنے پر صدر الشریعہؒ نے ان پر بہت طعن کیا حتی کہ "شیخ التسلیم" مشہور ہوگئے۔ درحقیقت یہ بھی وہی کہہ رہے ہیں جو ابن ہمامؒ فرماتے ہیں اور ابن تیمیہؒ جس پر اجماع نقل کرچکے ہیں، بلکہ غور کرکے دیکھا جائے تو ان کی تعبیر قرآنِ کریم کے نظم سے اقرب ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے "فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْٓ اَنْفُسِھِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا" (النساء/۶۵) اس لیے ان کی تعبیر پر اعتراض درست نہیں۔ (۳۰)

خلاصہ

جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہرقل اور ابوطالب کی تصدیق میں التزامِ طاعت وشریعت اور انقیادِ قلبی موجود نہیں اس وجہ سے ان کو مومن نہیں کہا گیا۔

ابوطالب کے بارے میں تو آپ کو خود معلوم ہے کہ اس نے "نار" کو "عار" پر ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے:

لولا الملامة أو حذار مسبة
لوجدتنی سَمحاً بذاک مُبِینا (۳۱)

(یعنی اگر ملامت اور برا بھلا کہے جانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو آپ مجھے اس دین کو بڑی فراخدلی کے

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۳)۔
(۳۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۳)۔
(۳۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۴) وفیض الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

ساتھ قبول کرنے والا پاتے۔)

اسی طرح صحیح مسلم میں ابوطالب کا یہ قول بھی منقول ہے۔

"لولا أن تعیرنی قریش، یقولون: إنما حمله علی ذلک الجزع، لأقررت بها عینک" (۳۲) اگر مجھے یہ اندیشہ اور خدشہ نہ ہوتا کہ قریش کہیں گے ابوطالب دوزخ کی آگ سے ڈر گیا، تو میں ایمان لاکر آپ کی آنکھیں ٹھنڈی کرتا، لیکن میں یہ طعنہ برداشت نہیں کرسکتا اس لیے ایمان لانے سے مجبور ہوں۔

اسی طریقے سے ہرقل کے متعلق حدیث ہرقل میں گذرا ہے اس نے کہا تھا "إنی قلت مقالتی آنفا أختبر بها شدتکم علیٰ دینکم" یعنی میں نے ایمان لانے کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ میں نصرانیت میں تمہاری پختگی اور مضبوطی کا اندازہ لگانا چاہتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ بھی التزام شریعت کے لیے تیار نہ تھا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہرقل نے ایمان کے مقابلہ میں حکومت و ریاست کو ترجیح دی ہے اور اس خوف سے کہ حکومت و ریاست مجھ سے نہ چھن جائے وہ ایمان لانے کے لیے تیار نہیں ہوا، اس لیے اس کو مؤمن نہیں کہا جاسکتا (۳۳) اس کی تائید مسند بزار کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے:

"أبلغ صاحبک أنی أعلم أنه نبی ولکن لا أترک ملکی۔" (۳۴)

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نجاشی کو مؤمن کہا جاتا ہے حالانکہ اس نے بھی تو اپنے ایمان کا اظہار نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے خوف کی وجہ سے اپنے ایمان کو چھپائے رکھا تھا، لیکن انھوں نے التزام طاعت اور التزام شریعت کیا تھا، انقیادِ باطنی اور استسلام قلبی کو انھوں نے اختیار کیا تھا قرآن کریم میں "وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ" (المؤمن/۲۸) وارد ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف کی وجہ سے اگر کوئی آدمی ایمان کو چھپاتا ہے تو اس کی گنجائش ہے، اسی طریقہ سے اگر ہرقل بھی التزام شریعت اور التزام طاعت کرلیتا اور پھر اپنے ایمان کو چھپائے رکھتا ہم اس کو بھی مؤمن کہتے، اور

---

(۳۲) صحیح مسلم (ج۱ ص ۴۰) کتاب الإیمان، باب الدلیل علی صحة إسلام من حضره الموت مالم یشرع فی النزع... رقم (۱۴۴)۔

(۳۳) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص ۹۸) کتاب الجهاد والسیر، باب کتب النبی صلی الله علیه وسلم إلی هرقل ملک الشام یدعوه إلی الإسلام۔

(۳۴) دیکھیے کشف الأستار عن زوائد البزار (ج۳ ص ۱۱۸) ذکر نسب محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم، باب فیما کان عند أهل الکتاب من علامات نبوته۔

نجاشی کے بارے میں تو یہ بھی ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اس نے التزامِ شریعت کیا تھا اور وہ مؤمن تھا۔

ایک سوال یہ بھی ہوتا ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی حالانکہ اس وقت ہجرت فرض تھی، تو پھر ان کے ایمان کا کیسے اعتبار کیا جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی لیکن وہ مسلمانوں کے لیے ملجأ وماوی بنا رہا، اس نے مسلمانوں کو تحفّظ عطا کیا اور وہ آدمی جو اہلِ اسلام کے لیے جائے پناہ بنتا ہے اور ان کو تحفظ فراہم کرتا ہے اس کی حیثیت مقاتِل اور مجاہد کی ہوتی ہے لہذا نجاشی کی حیثیت مقاتِل اور مجاہد کی تھی اس لیے ان پر ہجرت لازم اور ضروری نہیں ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ نجاشی کا ایمان اس لیے معتبر ہے کہ انھوں نے التزامِ طاعت وشریعت کا اہتمام کیا تھا اگرچہ خوف سے انھوں نے اپنے ایمان کو علانیہ ظاہر نہیں کیا، اور ایسی حالت میں ایمان کو چھپانا مضر نہیں لیکن اگر التزام طاعت اور انقیادِ قلبی متحقق نہ ہو تو ایمان متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ ابوطالب اور ہرقل کے واقعے میں ہوا کہ وہاں التزامِ طاعت اور انقیادِ قلبی موجود نہیں تھا۔ (۳۵)

التزامِ طاعت اور انقیادِ باطنی
ایمان کے لیے شرط ہے یا رکن؟

پھر یہاں یہ گفتگو ہے کہ یہ التزامِ طاعت اور انقیادِ باطنی ایمان کا رکن ہے یا ایمان کے لیے شرط ہے؟ بعض حضرات نے اس کو ایمان کے لیے شرط قرار دیا ہے اور فرمایا کہ تحققِ ایمان کے لیے یہ التزام ضروری ہے، اس کے بغیر ایمان متحقق نہیں ہوگا، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ التزام شریعت اور التزامِ طاعت ایمان کے لیے رکن ہے۔ (۳۶)

رکن ماننے کی صورت میں یہ ملحوظ رکھنا ہوگا کہ ابتداءً تحققِ ایمان کے لیے التزام شریعت کا پایا جانا ضروری ہوگا لیکن بعد میں اگر کسی شخص سے کوئی معصیت صادر ہوتی ہے. تو اس صدورِ معصیت کی وجہ سے اس کا ایمان سلب نہیں ہوگا، وہ شخص جس نے التزام طاعت نہیں کیا اس کی مثال باغی کی طرح ہے کہ وہ حکومت کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور وہ شخص جس نے التزامِ طاعت کرلیا اور اس کے بعد اس سے معصیت اور جرم صادر ہورہا ہے، اس کی مثال مجرم کی ہے اور باغی اور مجرم میں بڑا فرق ہے، باغی کو وفادار نہیں کہا جاسکتا

---

(۳۵) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴)۔

(۳۶) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

لیکن مجرم کو وفادار شمار کیا جاسکتا ہے ، یہ ٹھیک ہے کہ اس کے جرم کی اس کو سزا ملتی ہے لیکن بغاوت کی سزا اس کو نہیں دی جاتی، اسی طرح جس آدمی نے التزام طاعت کرلیا ہے اور اس کا ایمان متحقق ہوگیا ہے اس کے بعد اگر وہ گناہ کررہا ہے تو اس کی حیثیت مجرم جیسی ہوگی اور اس جرم پر وہ سزا کا مستحق بھی ہوگا۔ اور یہ آپ جانتے ہی ہیں کہ جس طرح وہ سزا کا مستحق ہے اُسے سزا دی جاتی ہے اسی طرح کبھی جرم معاف بھی کردیا جاتا ہے ، لہذا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا جرم معاف کردیا جائے ۔

اقرار باللسان کی حیثیت

اگر ایک شخص کو تصدیق بالقلب حاصل ہے اور خوف کی وجہ سے یا عدم قدرت کی بنا پر، یا عدم فرصت کی بنا پر اقرار نہیں کرپایا تو وہ بالاتفاق مؤمن ہے ۔

ایک وہ شخص ہے جس کو تصدیق بالقلب حاصل ہے ، اس کو کوئی عذر بھی نہیں اور باوجود اقرار کے مطالبہ کے وہ اقرار نہیں کرتا، ایسا شخص بالاتفاق کافر ہے ۔

ایک تیسری صورت ہے کہ تصدیق بالقلب موجود ہے ، اقرار کے لیے کوئی عذر بھی نہیں ہے اور اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا گیا اور اس نے اقرار نہیں کیا، ایسا شخص مؤمن شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے ۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان صرف اجراءِ احکام کے لیے شرطِ ایمان ہے ، امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے ، یہی امام ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے ، حافظ الدین نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے ۔

جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان رکنِ ایمان ہے ، البتہ یہ رکن تصدیق کی طرح اصلی نہیں بلکہ رکنِ زائد ہے ، اسی وجہ سے حالتِ اکراہ وعجز میں یہ رکن ساقط ہوجاتا ہے ۔

علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اقرار کے رکنِ زائد ہونے کا قول فقہاء کا مذہب ہے اور اجراءِ احکام کے لیے اسے شرط قرار دینا متکلمین کا مذہب ہے ۔ (۴۷)

تنبیہ

متکلمین نے اقرار کو اجراءِ احکامِ دنیویہ کے لیے جو ضروری قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس

(۴۷) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۳۴) کتاب الإیمان، الإقرار شرط للإیمان أم لا۔

آدمی کو مجمعِ عام میں اقرار کرنا ہوگا تاکہ لوگوں کو اور قاضی وحاکم کو اس کے اقرار کا علم ہوسکے، کیونکہ احکام اسلام کا اجراء عوام اور قاضی وحاکم کے علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

البتہ فقہاء کے نزدیک اقرار ایمان کے لیے جزء اور رکن ہے تو اگر کوئی آدمی تنہائی میں بھی کلمہ پڑھ لیتا ہے تو یہ کافی ہے کیونکہ انھوں نے اجراءِ احکام کی قید نہیں لگائی، اور بطورِ رکن اقرار کا پایا جانا اس وقت بھی صحیح ہوگا جبکہ خلوت میں اس نے اقرار کیا ہو۔ (۳۸)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک اقرار اجراءِ احکام کے لیے شرط ہے اور فقہاء کے نزدیک رکنِ زائد ہے جیسا کہ ابھی بتایا گیا تو پھر سوال یہ ہوگا کہ جس شخص کے پاس عذر نہیں تھا اور اسی سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا اس کو متکلمین کے مذہب میں بھی کافر کہا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہیے، فقہاء تو رکن مانتے ہیں ان کے مذہب پر اس کے کفر میں اشکال نہیں لیکن متکلمین تو رکن نہیں جانتے، تو مطالبے کے باوجود اقرار نہ کرنے پر متکلمین کے مذہب پر کافر نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ رکنِ ایمان کا فوت ہونا لازم نہیں آیا۔

اس کا جواب "إذا فات الشرط فات المشروط" کے مطابق اقرار کا فوت ہونا تصدیق کے فوت ہونے پر دال ہوگا گویا اسے کافر اس لیے کہا گیا ہے کہ مطالبہ کی صورت میں عذر نہ ہونے کے باوجود اس کے اقرار نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق اس کے پاس نہیں، جب عذر کوئی نہیں، اقرار کا اس سے مطالبہ کیا جارہا ہے پھر بھی وہ اقرار نہیں کررہا تو یہ وجداناً، ذوقاً اور عرفاً اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تصدیق ہی حاصل نہیں ورنہ وہ ضرور اقرار کرتا، لہذا متکلمین کے مذہب پر یہ اشکال درست نہیں۔

اقسامِ کفر

علماء نے کفر کی چار قسمیں بیان کی ہیں:۔

❶ کفرِ انکار۔

❷ کفرِ جحود۔

❸ کفرِ عناد۔

❹ کفرِ نفاق۔

(۳۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۵)۔

کفرِ انکار اس کو کہا جاتا ہے کہ دل میں بھی انکار ہو اور زبان پر بھی انکار ہو، نہ دل میں تصدیق موجود ہے اور نہ زبان سے تسلیم و اقرار پایا جائے۔ جیسے عام کافروں کا کفر ہوتا ہے۔

کفرِ جحود اس کو کہتے ہیں کہ دل سے وہ پہچانتا ہے، ایمان کی حقانیت سمجھتا ہے، لیکن زبان سے انکار کرتا ہے، جیسے ابلیس کا کفر، دل سے تو وہ سب کچھ جانتا ہے اور پہچانتا ہے لیکن زبان سے انکار کرتا ہے۔

کفرِ عناد یہ ہے کہ دل سے بھی جانتا ہے اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہے لیکن التزامِ طاعت و شریعت نہیں کرتا، استسلام و انقیاد باطنی کو قبول نہیں کرتا، اپنی باگ ڈور رسول کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں، جس طرف وہ چلائیں، اس طرف چلنے کے لیے آمادہ نہیں، جس طرح وہ کہیں اس طرح کرنے کے لیے راضی نہیں، جیسے ابوطالب اور ہرقل کا کفر۔

اور کفرِ نفاق یہ ہے کہ زبان سے تو اقرار کرتا ہے، التزامِ طاعت کا بھی اظہار کرتا ہے لیکن دل میں انکار موجود ہے، دل سے قبول کرنے اور ماننے کے لیے تیار نہیں ہے، یہ کفرِ نفاق ہے۔ (۱)

حقیقتِ ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل

یہاں یہ سمجھ لیجیے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرقِ ضالہ میں بھی اختلاف ہے اور جو اہلِ حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہے اہلِ حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہلِ حق کا اہلِ باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جہمیہ اور ایمان

اہلِ باطل میں ایک فرقہ "جہمیہ" ہے، یہ جہم بن صفوان کی طرف منسوب ہے، اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفتِ قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ ان کے نزدیک ایمان کے لیے تصدیق، انقیادِ قلبی اور التزامِ شریعت ضروری نہیں، ان کے مذہب پر ابوطالب اور ہرقل کا مؤمن ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ ان کو بھی معرفت حاصل تھی، بلکہ بتایا گیا تھا کہ ابوطالب اور ہرقل کو صرف معرفت ہی نہیں بلکہ معرفتِ اختیاری حاصل تھی۔ (۲)

---

(۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۱) کتاب الایمان، اقسام الکفر۔

(۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۵) والفرق بین الفرق (ص ۱۲۸) الفصل السادس۔

کرّامیہ

یہ محمد بن کرّام کے متبعین ہیں، ان کے نزدیک ایمان کے لیے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (۳)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ان کے مذہب کی جب تحقیق کی گئی تو پتہ چلا کہ ان کے یہاں ایمان نام اقرار باللسان کا احکامِ دنیویہ کے اعتبار سے ہے، اسلام کے دنیوی احکام اس وقت تک جاری نہیں ہونگے جب تک کہ آدمی زبان سے اقرار نہ کرے، لیکن جہاں تک نجاتِ آخرت کا تعلق ہے تو وہ بھی اس کے لیے تصدیق بالقلب کو ضروری سمجھتے ہیں، اس صورت میں اہل السنۃ والجماعۃ اور کرّامیہ کے درمیان کوئی زیادہ اختلاف باقی نہیں رہتا۔ (۴)

مرجئہ

مرجئہ "ارجاء" سے ہے، ارجاء کے معنیٰ مؤخر کرنے کے ہیں، قرآن کریم میں ہے "وَآخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ" (التوبۃ/۱۰۶) یہ آیت ان تین صحابۂ کرام کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو غزوۂ تبوک میں نہیں گئے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے انھوں نے اپنے قصور کا صاف صاف اعتراف کرلیا، ان کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم آنے تک مؤخر کردیا گیا جبکہ منافقین کا معاملہ مختلف تھا، انھوں نے قسمیں کھائیں جھوٹے بہانے تراشے، آپ ان کو معاف فرماتے اور رخصت کرتے رہے، لیکن ان تینوں صحابۂ کرام کے لیے آپ نے فرمایا کہ تمہارا فیصلہ مؤخر کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ ہی اپنے علم وحکمت کے تقاضے کے مطابق معافی یا سزا کا حکم فرمائیں گے۔ (۵) بہرحال "ارجاء" کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں۔ (۶)

مرجئہ کے نزدیک ایمان کے لیے فقط تصدیق قلبی کافی ہے یہی تصدیق نجات کے لیے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انھوں نے عمل کو مؤخر کردیا، اس لیے ان کو "مرجئہ" کہا جاتا ہے۔ (۷)

وہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے بغیر ایمان کے کوئی آدمی جنت میں نہیں جاسکتا خواہ اس نے کتنے ہی اچھے کام کیے ہوں اور وہ اخلاق وشرافت کا مجسمہ ہی کیوں نہ ہو، جب ایمان نہیں ہے تو وہ قطعاً جنت میں نہیں جائے گا اور مخلد فی النار ہوگا یہ اور بات ہے کہ بدعمل اور بدکردار کافر کے مقابلہ میں اس کا عذاب کم ہوگا

---

(۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵)۔ (۴) حوالۂ بالا۔

(۵) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۸۷)۔ (۶) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۲۳۳)۔ (۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۶)۔

لیکن خلود فی النار اس کے لیے بھی واجب ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی طریقے سے اگر کسی شخص کے اندر تصدیق بالقلب موجود ہے تو اس کے گناہ خواہ کتنے ہی ہوں وہ دوزخ میں ہرگز نہیں جائے گا، جیسے ایمان کے بغیر کوئی آدمی ہرگز جنت میں نہیں جائے گا۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیقِ قلبی کے ساتھ گناہوں کی وجہ سے کوئی دوزخ میں نہیں جائے گا۔ وہ "الطاعۃ لاتفید والمعصیۃ لاتضر" کے قائل ہیں کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی۔ انھوں نے عمل کو بالکل پیچھے ڈال دیا ہے اور اس کو مکمل طور پر نظرانداز کردیا ہے، نہ اقرار باللسان ان کے یہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

یہاں بھی حضرت شیخ الاسلام علّامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ ان کے نزدیک تصدیق بالقلب کے بعد جنت کا دخول تو ضروری ہے لیکن اعمال کے تفاوت کے اعتبار سے ان کے نزدیک بھی جنت کے مراتب میں تفاوت ہوگا، اس لیے کہ باوجود کتبِ سماویہ اور انبیاء کرام کی تعلیمات میں عمل کے بارے میں اہتمام کے اس کا مطلقاً کسی بھی درجہ میں اثر نہ ہونا عقل میں آنے والی بات نہیں۔ (۸)

معتزلہ وخوارج

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے، جبکہ جن تین فرقوں کا بیان پیچھے گذرا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط تھا۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ "الإیمان ھو التصدیق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأرکان" تصدیق اقرار اور عمل یہ تینوں ایمان کے اجزاء ہیں، گویا ان کے یہاں شدّت ہے، یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارکِ عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ پھر خوارج کے نزدیک تو وہ ارتکابِ کبیرہ سے ایمان سے خارج ہوکر کفر میں داخل ہوجاتا ہے جبکہ معتزلہ کے یہاں ارتکابِ کبیرہ کی وجہ سے ایمان سے تو خارج ہوجاتا ہے کفر میں داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ فاسق ہوتا ہے، اور یہ فسق ان کے نزدیک منزلہ بین المنزلتین ہے، گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک مرتبہ (مرتبۂ فسق) کے قائل ہیں لیکن واضح رہے کہ جس طریقہ سے کافر مخلد فی النار ہوتا ہے اسی طرح وہ اس فاسق کو بھی مخلد فی النار کہتے ہیں، گویا ان دونوں فرقوں کے درمیان اختلاف صرف لفظی ہوا، انجام اور مآل کے اعتبار سے ان کے اور خوارج کے درمیان کوئی فرق نہیں وہ بھی ارتکابِ کبیرہ کرنے والے کو مخلد فی النار کہتے ہیں اور یہ معتزلہ بھی۔ (۹)

بعض معتزلہ کے نزدیک تو اور بھی شدت ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے فرائض کا تارک اور

(۸) حوالۂ بالا۔ (۹) فضل الباری (ج۱ص ۳۴۶)۔

معاصیِ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہوجاتا ہے اسی طرح مستحبات کا تارک اور مکروہات کا مرتکب بھی ایمان سے خارج ہوجاتا ہے ، جو درجہ فرائض اور محرمات کا ہے وہی درجہ انھوں نے مستحبات اور مکروہات کا مقرر کیا ہے۔ (۱۰)

معتزلہ و خوارج اور مرجئہ علی طرفي النقیض ہیں، ایک جانب معتزلہ اور خوارج ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ہوا تو ایمان ہی ختم ہوجائے گا اور وہ شخص مخلد فی النار ہوگا اور دوسری طرف مرجئہ ہیں کہ ان کے نزدیک کتنے ہی کبائر کا ارتکاب کرلیا جائے آدمی پھر بھی تصدیق بالقلب کی وجہ سے براہِ راست جنت میں جائے گا، اس کو دوزخ کی ہوا بھی نہیں لگے گی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب

اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان موجود ہے تو بقول امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ارتکابِ معاصی کے باوجود وہ مؤمن ہے ، اب یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالی ابتداءً ہی اپنے فضل ورحمت سے اس کو معاف کردیں اور براہِ راست اس کو جنت میں بھیج دیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اُسے اپنے معاصی کی سزا کاٹنے اور گناہوں سے پاک ہونے کے لیے کچھ دن کے واسطے دوزخ میں بھیج دیا جائے لیکن پھر بہرحال اس کو جہنم سے نکال لیا جائے گا اور جنت میں بھیج دیا جائے گا، وہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔ (۱۱) البتہ اگر اس نے کوئی ایسا گناہ کیا ہو کہ جس گناہ کی وجہ سے یہ سمجھا جائے کہ اس میں تصدیق موجود نہیں تو پھر بے شک وہ کافر ہوجائے گا جیسے اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی، یا قرآن مجید کو نجاست میں پھینک دیا، یا بُت کو سجدہ کیا تو ان گناہوں کی وجہ سے ، گو وہ ہزار کہتا ہو کہ میرے قلب میں تصدیق ہے لیکن وہ کافر ہوجائے گا۔

حدیثِ ہرقل کے ضمن میں ذکر ہوا تھا کہ سجدۂ تعظیمی سے آدمی کافر نہیں ہوتا، وہاں یہ بھی ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر کوئی ایسی چیز کو سجدہ کرے جس کو سجدہ کرنا مشرکین کا شعار ہے جیسے کہ بت؛ تو پھر وہ کافر ہوجائے گا، اگرچہ وہ کہتا ہو کہ میں نے یہ سجدہ بطورِ تعظیم کیا ہے نہ کہ بطورِ تعبّد۔ اس کی یہ بات نہیں چلے گی، اس لیے کہ اس نے کفر وشرک کے شعار کو اختیار کیا ہے اور کفر وشرک کے شعار کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے دل میں تصدیق موجود نہیں۔

---

(۱۰) حوالۂ بالا۔

(۱۱) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۹ و ۴۳۰) کتاب الإیمان، الحکم الشرعی للإیمان والإسلام۔

رہی یہ بات کہ ان گناہوں کو عدم تصدیق کی دلیل کیوں قرار دیا گیا ہے؟ جیسے اور گناہِ کبیرہ ہیں ان کی وجہ سے عمومی کافر نہیں ہوتا اسی طریقہ سے ان گناہوں کی وجہ سے بھی آدمی کو کافر نہیں ہونا چاہیے۔

اس کا جواب ایک مثال سے آپ کی سمجھ میں آئے گا۔ ایک آدمی ہے، وہ اپنے باپ کی نافرمانی کرتا ہے باپ نے کہا کہ صبح کو سویرے اٹھا کرو اور نماز جماعت کے ساتھ پڑھا کرو، وہ نہیں اٹھتا، باپ نے اسے کہا کہ تم اپنے کاروبار پر پابندی کیساتھ جایا کرو اور اس میں غیر حاضری یا تاخیر نہ کیا کرو، وہ باپ کی نافرمانی کرتا ہے اور وقت پر نہیں جاتا، بلکہ ناغہ کرتا رہتا ہے تو عرفاً اور وجداناً اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل نہیں۔ دوسرا ایک بیٹا ہے وہ باپ کو جوتے سے مارتا ہے اور باپ کو گالیاں دیتا ہے، نافرمانی پہلا بھی کررہا ہے اور نافرمانی دوسرا بھی کررہا ہے، دوسرے کے بارے میں کوئی آدمی یہ نہیں کہے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل ہے اور اگر کہے گا تو دنیا اس کو پاگل کہے گی۔

اسی طریقہ سے وہ آدمی جو نماز نہیں پڑھ رہا، زکوٰۃ نہیں دے رہا اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ تصدیق سے محروم ہے اور اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت نہیں ہے، یہ اور بات ہے کہ بشریت اور نفسانیت کی وجہ سے عظمت اور تصدیق کے باوجود اس سے یہ کوتاہی سرزد ہورہی ہے، لہذا اس کو جبکہ وہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس میں تصدیق موجود ہے اور وہ مؤمن ہے، لیکن وہ آدمی جو بت کو سجدہ کررہا ہے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کررہا ہے یا قرآن کریم کو پاؤں کے نیچے روند رہا ہے یا قرآن کریم کو نجاست کے اندر پھینک رہا ہے، اس کے بارے میں ہرگز یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت موجود ہے اور تصدیق پائی جاتی ہے، تو سبّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یا اِلقاء المصحف فی القاذورات، یا سجود للصنم یہ ایسے معاصی ہیں جو عرفاً، ذوقاً اور وجداناً عدمِ وجودِ تصدیق پر دلالت کرتے ہیں، لہذا ان گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے انسان کافر ہوجائے گا، اس لیے نہیں کہ ارتکابِ کبیرہ ایسا گناہ ہے، بلکہ اس لیے کہ ان گناہوں کے ارتکاب سے ثابت ہورہا ہے کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود نہیں، برخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان کی وجہ سے اس کو ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ان گناہوں کی سزا کاٹنے کے بعد جنت میں جائے گا مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی اس کو معاف فرما دیں اور براہِ راست جنت میں بھیج دیں۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کا متفقہ عقیدہ ہے اور اس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ (۱۲) واللہ اعلم۔

---

(۱۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۷)۔

ایمان کے بارے میں
اہل السنۃ والجماعۃ کا آپس میں اختلاف

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "وھو قول وفعل" (۱۳)

دوسرے حضرات فرماتے ہیں "الإیمان معرفۃ بالقلب و إقرار باللسان وعمل بالأرکان" یہ تعبیر محدثین کی ہے۔ (۱۴)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات متکلمین کی تعبیر ہے "الإیمان ھو التصدیق بالقلب، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحکام، والعمل بالأرکان نتیجۃ التصدیق وثمرۃ الإیمان۔" (۱۵)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے۔ (۱۶)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے متکلمین کے مذہب کے مطابق ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اقرار شرط ہے۔ (۱۷)

بہرحال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حضراتِ متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انھوں نے ثمرۂ ایمان اور نتیجۂ ایمان قرار دیا ہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر
ارجاء کا الزام اور اس کی حقیقت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بعض لوگوں نے الزام لگایا ہے کہ وہ مرجئہ میں سے تھے، اور وہ عمل کی ضرورت کے قائل نہیں تھے (۱۸) یہ الزام سراسر غلط اور ظلم ہے۔

---

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵)۔

(۱۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۷) وشرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن أبی العز الحنفی (ص ۳۳۲)۔

(۱۵) کما یستفاد ذلک من الإحیاء وشرحہ الإتحاف (ج ۲ ص ۲۴۱ - ۲۴۳)۔

(۱۶) کما فی العقیدۃ الطحاویۃ: "الإیمان ھو الإقرار باللسان، والتصدیق بالجنان" انظر شرح العقیدۃ الطحاویۃ (ص ۳۳۱)۔

(۱۷) اتحاف السادۃ المتقین (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

(۱۸) کصاحب "القوت" وغیرہ، وتبعہ القونوی من علمائنا۔ کذا فی "الإتحاف" (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

محققین نے تصریح کی ہے کہ مرجئہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فرقۂ ضالہ ہے جو عمل کی ضرورت کا بالکل ہی قائل نہیں۔

اور ایک مرجئۂ اہلِ سنت میں سے ہیں جو عمل کی ضرورت کے قائل ہیں لیکن عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے۔ (۱۹)

بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مرجئۂ اہل سنت میں سے شمار کیا ہے۔ لیکن ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جو الزام لگایا جارہا ہے خواہ لقب ہی کی حد تک ہو یہ ہمارے لیے قابلِ قبول نہیں۔ اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کو ایمان سے بالکل نکال نہیں دیا بلکہ اس کو اپنے مقام پر رکھا ہے اور بتایا ہے کہ عمل کا وہ مقام نہیں جو تصدیق کا ہے، تصدیق اصل اور بنیاد ہے اگر تصدیق نہ ہو تو خواہ آپ کیسے بھی اچھے اعمال کرتے رہیں دخولِ جنت کے لیے ان کا کوئی اعتبار نہیں، چونکہ تصدیق اصل الاصول اور بنیاد ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف یہ واضح کیا ہے کہ عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے بلکہ تصدیق سے کم اور اس کے بعد ہے، لہذا عمل کے بغیر آدمی جنت میں جاسکتا ہے۔

اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں آیا ہے "أخِّروهنّ من حيث أخَّرهنّ الله" (۲۰) یہاں عورتوں کو بالکل مسجد سے نکال دینا مراد نہیں بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ عورتوں کو پچھلی صفوں میں رکھو کہ ان کا مقام اللہ نے وہیں رکھا ہے۔

عمل کو ایمان کا جزء نہ قرار دینے پر اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض ہوسکتا ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے بھی تو معتزلہ اور خوارج کا عنوان اختیار کیا ہے، معتزلہ و خوارج کہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے، تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، جب کہ امام ابن تیمیہؒ اور ان کے ہم خیال حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ ایمان ان امورِ ثلاثہ سے مرکب ہے تو جو تعبیر ان کی ہے، وہی تعبیر آپ کی بھی ہے۔

مخالفین کو شکایت ہے کہ احناف نے تعبیر کے سلسلہ میں احتیاط سے کام نہیں لیا، جو تعبیر مرجئہ کی تھی کہ ایمان تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں وہی تعبیر انھوں نے اختیار کرلی۔

ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو عمل کی ضرورت کا انکار کرنے والوں کو کافر کہا ہے، وہ مرجئہ کی تعبیر کے ساتھ کہاں اتفاق کررہے ہیں، جب کہ خود آپ کی تعبیر معتزلہ اور خوارج کی

---

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے "الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص ۳۵۲ ـ ۳۸۳) إیقاظ ۲۲ فی بیان معنی الإرجاء السنی والبدعی۔

(۲۰) رواہ رزین۔ کذافی کنوز الحقائق (ج ۱ ص ۱۱) وانظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶) کتاب الصلاۃ، باب الإمامۃ۔

تعبیر کے ساتھ متفق نظر آتی ہے ، آپ اپنے قول میں تاویل کرتے ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ (۲۱)

ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ اصل میں احناف نے چونکہ عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا اس سے عمل کی اہمیت کم ہوتی ہے ۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ نے عمل کو ایمان کا جزء قرار دے دیا تو اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے کہ عمل نہیں ہوگا تو جنت نہیں ملے گی جیسا کہ معتزلہ وخوارج کہتے ہیں تو اگر حنفیہ کی تعبیر پر آپ کو اشکال ہے کہ اس سے عمل کی اہمیت گھٹتی ہے تو آپ کی تعبیر پر اشکال یہ ہے کہ اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے ۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حنفیہ کی تائید سے مرجئہ کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ وہ بھی عمل کو ضروری قرار نہیں دیتے اور حنفیہ بھی عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے تو اس سے مرجئہ کے مسلک کی تائید ہو رہی ہے ۔

ہم کہتے ہیں کہ آپ کی تعبیر سے معتزلہ و خوارج کی حوصلہ افزائی ہو رہی ہے ، جس طریقہ سے وہ عمل کو ایمان کا جزء قرار دیتے ہیں اسی طریقہ سے آپ بھی عمل کو ایمان کا جزء قرار دے رہے ہیں تو یہ آپ نے معتزلہ اور خوارج کی تائید کردی۔ (۲۲)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ احناف ایمان کی تعریف تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیتے لیکن عقیدے کے اعتبار سے وہ عمل کی ضرورت کے قائل ہیں، صرف اس کی جزئیت سے انکار کر رہے ہیں تو یہ عقیدے کی بدعت نہیں ہے لیکن بدعت اقوال میں ضرور داخل ہے ۔ (۲۳)

اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ اعتراض صحیح نہیں، دیکھیے حدیث کی اقسام ہیں صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ، شاذ، معلول وغیرہ، یہ تمام اصطلاحات نہ آپ ؐ کے ارشادات میں موجود ہیں نہ اقوالِ صحابہ ؓ میں ان کا ذکر ہے ، اسی طرح نماز کے فرائض و واجبات اور سنن وغیرہ فرض و واجب وغیرہ کے عنوان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال میں مذکور نہیں، بتائیے یہ کہاں مذکور ہے کہ قیام و قراءت، رکوع وسجود نماز کے اندر فرض ہیں؟ یا نماز کے اندر فلاں چیز واجب ہے اگر وہ ترک ہوگئی تو سجدۂ سہو لازم آئے گا؟ یہ فقہی حد بندیاں کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں یا صحابہ کرام ؓ کے اقوال میں موجود ہیں؟ اصولِ حدیث، اصولِ فقہ اور خود فقہ کی حد بندیاں اور اصطلاحات نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور نہ ہی اقوالِ صحابہ ؓ میں ان کا کوئی ذکر ہے ، پھر بھی آپ ان کو مانتے ہیں اور ان کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ تو اگر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے بارے میں یہ

---

(۲۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۹)۔ (۲۲) حوالۂ بالا۔ (۲۳) فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۴۵)۔

تجزیہ کیا کہ اس میں تصدیق کا درجہ اول ہے، اور اس کے بغیر ایمان متحقق نہیں ہوگا اور عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے عمل اگر نہ ہو تب بھی ایمان متحقق ہوگا تو اس پر آپ کو کیوں اعتراض ہے؟ جیسے علماءِ محدّثین اور ائمۂ فقہاء نے لوگوں کی سہولت کے لیے یہ اصطلاحات وضع کی ہیں اور ان میں درجہ بندی کی ہے اسی طریقہ سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تفصیل کرتے ہوئے تصدیق کا درجہ متعین فرمایا ہے اور ایک درجہ عمل کا مقرر فرمایا تو اس پر اعتراض کیوں ہے؟ اس کو بدع الاقوال میں کس لیے شامل کیا جارہا ہے، اس طرح تو ساری ہی چیزیں بدع الاقوال میں داخل ہوجائیں گی۔ (۲۴)

اگر اس کے باوجود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو بدع الاقوال میں داخل کرنے پر اصرار ہے تو پھر یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد نبوی میں باجماعت تراویح شروع کرواکر فرمایا تھا: ''نعمت البدعة هذه'' (۲۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس فعل کے لیے بدعت لغوی کا اطلاق کیا تھا تو ٹھیک اسی طرح آپ کے اس قول کو کہ یہ بدع الاقوال میں داخل ہے، ہم قبول کرسکتے ہیں، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بدع الاقوال میں داخل نہیں۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ امام اعظم نے ایمان کی تعریف ''الإیمان هو المعرفة'' سے کی ہے، معرفت اختیاری بھی ہوتی ہے اور غیر اختیاری بھی، معرفت غیر اختیاری ایمان میں معتبر نہیں تو پھر یہ تعریف کیسے درست ہوگی؟ (۲۶)

واضح رہے کہ ایمان کی تعریف ''معرفت'' کے ساتھ حضرت علی کرّم اللہ وجہہ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے بھی منقول ہے، (۲۷) اسی طرح عبدالکریم شہرستانی کے استاذ شیخ ابوالقاسم انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''الارشاد'' کی شرح میں ایمان کی تعریف ''معرفت'' سے کی ہے، (۲۸) خود صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے ''الیقین الإیمان کله'' (۲۹) کہ یقین کل ایمان ہے، اور یقین علم ہوتا ہے جو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کو شامل ہے۔

---

(۲۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۹ و ۲۵۰)۔

(۲۵) أخرجه مالک فی الموطا (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب الصلاة فی رمضان، باب ماجاء فی قیام رمضان، رقم (۳) والبخاری فی صحیحه، فی کتاب صلاة التراویح، باب فضل من قام رمضان، رقم (۲۰۱۰)۔

(۲۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۲۷) حوالۂ بالا۔

(۲۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔ (۲۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶) فاتحۃ کتاب الایمان۔

تو ان حضرات نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کیا تو کسی کو اعتراض نہیں ہوا بلکہ تاویل کی گئی لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کردیا تو اعتراض کیا جارہا ہے یہ انصاف کی بات نہیں، معرفت تصدیق کا موقوف علیہ ہے، تصدیق اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کہ معرفت حاصل نہ ہو، لہذا اگر معرفت بول کر تصدیق مراد لے لی جائے تو کیا مضائقہ ہے؟ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ جو کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نقطۂ نظر اور مذہب کو نقل کرنے میں سب سے زیادہ معتبر اور ثقہ ہیں، انھوں نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایمان کی تعریف تصدیق کے ساتھ نقل کی ہے لہذا اگر کہیں امام صاحب نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کرلیا تو اس معرفت سے تصدیق ہی مراد ہوگی۔ (۳۰)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے وہ معرفت جو اختیاری اور غیراختیاری دونوں کو شامل ہوا کرتی ہے مراد نہیں، بلکہ اس سے وہ معرفت مراد ہے جو ریاضت اور مجاہدے کے بعد حاصل ہوتی ہے، جس کو یہ معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو عارف کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ خاص معرفت جو عارفین کو حاصل ہوتی ہے اختیاری ہوتی ہے غیراختیاری نہیں ہوتی، لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے "الإیمان هو المعرفة" فرمانے پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۳۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے ہوسکتا ہے اس سے وہ معرفت مراد ہو جو دلائل و براہین کے بعد حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ ایک ایمان تقلیدی ہوتا ہے اور ایک ایمان استدلالی ہوتا ہے، ایمان تقلیدی کے مقابلے میں ایمان استدلالی بہرحال اعلیٰ و افضل ہے اور وہ ایمان جو استدلال اور براہین سے حاصل کیا گیا ہو اس کو معرفت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۳۲)

ایمانِ تقلیدی معتبر ہے یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ ایمانِ مقلّد معتبر ہے یا نہیں؟ معتزلہ کے نزدیک تقلیدی ایمان معتبر نہیں، لہذا جب تک دلائل سے معرفت حاصل نہیں کرے گا ایمان کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی قول بعض لوگوں نے امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں، امام ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قول امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی شان سے بعید ہے۔

---

(۳۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۱)۔ (۳۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔ (۳۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۱)۔

تمام اہلِ سنت وجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایمانِ تقلیدی معتبر ہے ، سب جانتے ہیں کہ چھوٹے لوگ جب اپنے بڑوں کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ان کو بڑوں کی وجہ سے اس کام میں شرح صدر اور اطمینان حاصل ہوتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے بڑے چونکہ یہ کام کررہے ہیں لہذا یہ صحیح اور درست ہے ، لہذا چونکہ تقلیدی ایمان میں تصدیق پائی جاتی ہے اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ایمانِ استدلالی ایمانِ تقلیدی سے اعلیٰ اور افضل ہے ۔ (۳۳)

کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر سلف کی تعبیر سے مختلف ہے ؟

یہاں دیکھنا یہ ہے کہ یہ حضرات امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراضات تو کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انھوں نے سلف کے قول کو اختیار نہیں کیا لیکن سوال یہ ہے کہ سلف کا قول کیا ہے؟ سلف کا قول : "الإیمان قول وفعل" نہیں ہے اور نہ سلف کا قول "الإیمان معرفة بالقلب" ہے ، بلکہ سلف کا قول ہے : "الإیمان معرفة بالقلب و إقرار باللسان وعمل بالأرکان یزید بالطاعة وینقص بالمعصیة" (۳۴) اس میں کہیں تصریح نہیں کہ عمل ایمان کا جزء ہے ، حرفِ عطف استعمال کیا گیا ہے اس سے یہ کہاں لازم آگیا کہ عمل ایمان کا جزء ہے ، حرفِ عطف کے استعمال سے معطوفات کا جزء بننا لازم نہیں آتا چنانچہ ترمذی شریف میں حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الصلاة مثنیٰ مثنیٰ، تشھد فی کل رکعتین وتخشع، وتضرع وتمسکن وتذرع وتُقنع یدیک یقول: ترفعھما إلیٰ ربک مستقبلاً ببطونھما وجھک وتقول: یارب یارب، ومن لم یفعل ذلک فھو کذا وکذا" (۳۵) یہاں نماز کو "مثنیٰ مثنیٰ" فرمایا ہے ، اور اس کے بعد فرمایا "تخشع وتضرّع وتمسکن" اس کے بعد فرمایا "تقنع یدیک، یقول: ترفعھما إلی ربک مستقبلاً ببطونھما وجھک وتقول: یارب یارب" آپ بتلائیے کہ یہ تمام چیزیں جو اس حدیث میں "صلاۃ" کی تفسیر میں بیان کی گئی ہیں کیا یہ سارے فرائض ہیں؟ ہاتھ اٹھا کر "یارب یارب" کہنا؟ خشوع اور خضوع کو نماز میں اختیار کرنا؟ ظاہر ہے کہ یہ فرض نہیں۔ تو عطف کے باوجود آپ ان کو فرائض میں شامل نہیں کرتے تو سلف کے اقرار باللسان وعمل بالارکان کو ایمان کی تعریف میں ذکر

(۳۳) حوالۂ بالا۔

(۳۴) ذکرہ الشیخ أبوالمنصور عبدالقاھر البغدادی فی "کتاب الأسماء والصفات" والشیخ أبوالقاسم الانصاری فی "شرح الإرشاد"... کذافی فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)۔

(۳۵) سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ماجاء فی التخشع فی الصلاة، رقم (۳۸۵)۔

کرنے سے ان کا فرائضِ ایمان میں داخل ہونا کیسے لازم آگیا۔

اسی طرح ایک حدیث میں آتا ہے کہ آپ سے پوچھا گیا "أي الحج أفضل؟" تو آپ نے فرمایا: "العج والثج" (۳٦) "عج" کے معنی رفع الصوت بالتلبية اور "ثج" کے معنی إراقة الدماء کے ہیں حالانکہ رفع الصوت بالتلبية اور إراقة الدم فرائضِ حج میں داخل نہیں ہیں، فرض تو طواف زیارت اور وقوفِ عرفہ ہے، اصل یہ ہے کہ محاورے میں بسا اوقات متعلقات اور فروعات کو بھی فرائض کی جگہ یا ان کے ضمن میں ذکر کردیا جاتا ہے۔ چنانچہ تخشع، تضرع، تمسکن صلوٰۃ کے متعلقات میں سے ہیں، رفع اليدين إلى الوجه بھی صلوٰۃ کے متعلقات میں داخل ہے اگرچہ یہ نماز کے بعد ہے، اسی طرح رفعِ صوت بالتلبية اور إراقة الدم حج کے متعلقات ہیں تو ان ساری چیزوں کے ذکر سے اگر ان کا فرض اور جزء ہونا ثابت نہیں ہوتا تو سلف کے قول میں اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا ایمان کی تعریف میں ذکر آجانے سے عمل بالارکان کا ایمان کے لیے جزء ہونا کیسے ثابت ہوگا؟! بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ ایمان کے متعلقات اور فروع میں شامل ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ محدثین ایک طرف تو اعمال کو ایمان کا جزء کہتے ہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تارکِ اعمال جنت میں جائے گا، تو بے ایمان آدمی جنت میں کیسے جائے گا، جب اعمال ایمان کا جزء ہیں تو تارکِ اعمال تو ایمان سے محروم ہوگا پھر وہ کیوں کر جنت میں جاسکتا ہے؟ (۳۷)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ایک مطلقِ ایمان ہے یعنی نفسِ ایمان، اور ایک ایمانِ مطلق ہے یعنی ایمانِ کامل، تو اعمال ایمانِ مطلق یعنی ایمانِ کامل کا جزء ہیں، مطلقِ ایمان یعنی نفسِ ایمان کا جزء نہیں۔ (۳۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اعمال ایمانِ کامل کے لیے جزء ہیں نفسِ ایمان کا جزء نہیں۔ (۳۹) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی تو یہی کہتے ہیں کہ نفسِ ایمان کے لیے اعمال کو جزء نہ قرار دیا جائے، باقی ایمانِ کامل کے لیے جزء ہونے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھی کوئی اشکال نہیں ہے۔

---

(۳٦) دیکھیے جامع ترمذی أبواب الحج، باب ماجاء في فضل التلبية والنحر، رقم (۸۲۷) و أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة آل عمران، رقم (۲۹۹۸) ۔ و سننِ ابن ماجہ کتاب المناسک، باب رفع الصوت بالتلبية رقم (۲۹۲۴) و سننِ دارمی (ج ۲ ص ۴۹) کتاب المناسک، باب أي الحج أفضل، رقم (۱۷۹۷

(۳۷) إحياء علوم الدين مع شرح إتحاف السادة المتقين (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

(۳۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۴)۔ (۳۹) حوالۂ بالا۔

تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکبِ کبیرہ بالآخر جنت میں جائے گا، خواہ اللہ تعالی اس کو ابتداءً معاف فرما دیں اور وہ ابتداءً جنت میں چلا جائے اور خواہ سزا کاٹنے کے بعد اس کو جنت میں بھیجا جائے، بہرحال وہ جنت میں جائے گا، اس سے صاف طور پر عمل کی نفسِ ایمان سے جزئیت کی نفی ہوتی ہے، لہذا یہ غل مچانا اور شور کرنا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عمل کی جزئیت کا انکار کرتے ہیں اور انھوں نے سلف کا خلاف کیا ہے، سب فضول ہے، سلف بھی عمل کو نفسِ ایمان کا جزء نہیں مانتے امام اعظم بھی نفسِ ایمان کے لیے عمل کی جزئیت کا انکار کرتے ہیں اور ایمانِ کامل کے لیے جس طرح سلف عمل کو جزء قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

ایمان کے لیے اعمال کی جزئیت پر محدثین کے دلائل

اعمال کے ایمان میں داخل ہونے کی بہت سی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں:۔

❶ پہلی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "الایمان بضع و ستون شعبة والحياء من الإيمان" (۴۰) (للفظ للبخاری)

❷ دوسری دلیل وفدِ عبدالقیس کی حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی شرح وتفسیر میں صلوٰۃ وزکوٰۃ وغیرہ اعمال کو ذکر فرمایا "أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس...." (۴۱)

❸ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے "قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلقاً وألطفهم بأهله" (۴۲)

---

(۴۰) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، رقم (۹) و مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان... رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان و شرائعه، باب ذكر شُعَب الإيمان، رقم (۵۰۰۷) و (۵۰۰۸) و (۵۰۰۹) و أبوداود في سننه، في كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، رقم (۴۶۷۶) والترمذي في جامعه، في كتاب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان و زيادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۴) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (۵۷)۔

(۴۱) دیکھیے صحیح بخاری کتاب الإیمان، باب أداء الخمس من الإيمان، رقم (۵۳) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى و شرائع الدين.... رقم (۱۲۴)۔

(۴۲) جامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان و زيادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۲)۔

❹ چوتھی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أکمل المؤمنین إیمانا أحسنهم خُلقا" (۴۳)

❺ پانچویں دلیل حضرت ابو اُمامہ بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ألا تسمعون، ألا تسمعون، إن البذاذة من الإیمان، إن البذاذة من الإیمان...." (۴۴)

❻ چھٹی دلیل حدیثِ شفاعت ہے جس میں آیا ہے: "اذهبوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال دینار من إیمان فأخرِجوه" پھر آیا ہے "اذهبوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال نصف دینار فأخرِجوه" اسی طرح آیا ہے "اذهبوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال ذرّة من إیمان فأخرِجوه" (۴۵) ظاہر ہے کہ یہ اعمال کے اوزان ہیں۔

مذکورہ دلائل کا جواب

لیکن متکلمین نے ان تمام دلائل کے جواب دیے ہیں کہ ان میں اعمال پر ایمان کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے، کیونکہ اعمال ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں گویا کہ ایمان میں داخل ہیں جیسے عمل علم کے مقتضیات میں سے ہے تو گویا عمل علم کے اندر داخل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر عالم بے عمل ہو تو کہہ دیتے ہیں یہ تو جاہل ہے۔

نیز اعمال ایمان کے توابع میں سے ہیں یعنی ایمان پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ اعمال پائے جانے چاہئیں۔

یا یہ کہا جائے کہ اعمال پر ایمان کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ آثارِ ایمان میں سے ہیں اور شے کے اثر پر بعض اوقات شے کا اطلاق کردیا جاتا ہے، دیکھو "شمس" کا اطلاق "قرص" پر بھی ہوتا ہے اور ضوءِ شمس پر بھی ہوتا ہے جو شمس کا اثر ہے، اسی طرح نار کا اطلاق جمرہ یعنی انگارے پر بھی ہوتا ہے اور اس کی لپٹ پر بھی ہوتا ہے۔

اعمال کی عدمِ جزئیت پر حضراتِ متکلمین کے دلائل

حضراتِ متکلمین نے اعمال کے ایمان کا جزء نہ ہونے پر بہت سے دلائل قرآن اور احادیث سے

(۴۳) جامع ترمذی، کتاب الرضاع، باب ماجاء فی حق المرأة علی زوجها، رقم (۱۱۶۲) و سنن أبی داود کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الإیمان ونقصانه، رقم (۴۶۸۲)۔

(۴۴) سنن أبی داود کتاب الترجل، رقم (۴۱۶۱) و سنن ابن ماجه، کتاب الزهد، باب من لا یؤبه له، رقم (۴۱۱۸)۔

(۴۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، رقم (۷۴۳۹)۔

پیش کیے ہیں:۔

❶ قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں اعمال کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جیسے "وَاَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَہٗ جَزَآءَ الْحُسْنیٰ" (۴۶)، "فَاَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَعَسیٰ اَنْ یَّکُوْنَ مِنَ الْمُفْلِحِیْنَ" (۴۷) اور "وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَھُمْ جَنّٰتٍ...." (۴۸) وغیرہ، اور عطف میں اصل مغایرت ہے، اس اصل کا خلاف یعنی عدمِ مغایرت ثابت کرنی ہو تو اس کے لیے دلائل و شواہد اور قرائن کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ جب عمل کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے تو عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء نہیں کہا جائے گا۔

❷ قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں عمل کے لیے ایمان کو شرط بنایا گیا ہے جیسے "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ وَھُوَ مُؤْمِنٌ...." (۴۹) "مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّہٗ حَیَاۃً طَیِّبَۃً" (۵۰) ان جیسی اور بھی بہت سی آیات ہیں، ان میں عملِ صالح کے لیے ایمان کو شرط قرار دیا گیا ہے اور شرط اور مشروط میں مغایرت ہوتی ہے، لہٰذا عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا جائے گا۔

❸ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰہِ تَوْبَۃً نَّصُوْحاً" (۵۱)

آپ کو معلوم ہے کہ توبہ گناہ سے ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اگر عمل کو ایمان کا جزء قرار دیا جائے تو گناہ اور ایمان میں تضاد ہوگا کیونکہ گناہ عمل کی ضد ہے اور عمل جب ایمان کا جزء ہوگا تو گناہ ایمان کی بھی ضد بن جائے گا اس لیے کہ جو شے جزء کی ضد ہوتی ہے وہ اس کے کل کے لیے بھی ضد ہوتی ہے لہٰذا معصیت کا مرتکب ایمان کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا، اس کے باوجود قرآن کریم میں ہے اے ایمان والو! تم توبہ کرو، یعنی گناہ سے، گویا گناہ کے باوجود مؤمن کہا جارہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں۔

اسی طرح قرآن کریم میں ایک دوسری جگہ مرتکبِ کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے "وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَھُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰھُمَا عَلَی الْاُخْرٰی فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰٓی اَمْرِ اللّٰہِ" (۵۲)۔
—— یہاں آپس میں قتال کرنے والے مسلمانوں کو مؤمن کہا ہے اور قتال گناہِ کبیرہ ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے۔

---

(۴۶) سورۃ الکہف/۸۸۔ (۴۷) سورۃ القصص/۶۷۔ (۴۸) سورۃ البقرۃ/۲۵۔
(۴۹) سورۃ النساء/۱۲۴۔ (۵۰) سورۃ النحل/۹۷۔ (۵۱) سورۃ التحریم/۸۔
(۵۲) سورۃ الحجرات/۹۔

❹ اسی طرح وہ تمام آیاتِ قرآنیہ بھی حضراتِ متکلمین بطور دلیل پیش کرتے ہیں جن میں ایمان کے ساتھ اعمال کا مطالبہ کیا گیا ہے "یَاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُونُوا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ" (۵۳)

❺ قرآن کریم کی وہ آیات بھی متکلمین کی دلیل ہیں جن میں قلب کو محلِ ایمان قرار دیا گیا ہے جیسے "أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِیْمَانَ" (۵۴) فرمایا "وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیْمَانِ" (۵۵) نیز فرمایا "قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ" (۵٦) اسی طرح فرمایا "وَلَمَّا یَدْخُلِ الْإِیْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" (۵۷) سب جانتے ہیں کہ قلب تصدیق کا محل ہے عمل کا نہیں۔

❻ علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اہلِ عرب سے "آمِنُوا" کا حکم دے کر ایمان کا مطالبہ کیا ہے اور اہلِ عرب کے یہاں ایمان کا مفہوم سوائے اس کے اور کچھ نہیں تھا کہ تم تصدیق بالقلب اختیار کرو، تو یہ "آمِنُوا" کا صیغہ جس سے ان کو ایمان کا مکلف قرار دیا جارہا ہے لغتِ عرب کے مطابق سوائے تصدیقِ قلب کے کسی عمل کو شامل نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور عمل اس میں داخل نہیں۔ (۵۸)

❼ قرآن کریم میں ارشاد ہے "فَمَنْ یَّكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَیُؤْمِنْ بِاللّٰهِ" (۵۹) یہاں کفر کے مقابلہ میں ایمان کا ذکر کیا ہے اور کفر انکار اور تکذیب کو کہتے ہیں اور انکار و تکذیب کا محل قلب ہے لہذا اس کی ضد ایمان کا محل بھی قلب ہی ہوگا اور یہ جب ہی ہوگا کہ ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے اور عمل اس میں داخل نہ ہو۔

❽ حدیثِ جبریل (٦۰) میں حضرت جبریل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "أخبرني عن الإسلام" اس کے جواب میں آپ نے فرمایا "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا" اور پھر: "فأخبرني عن الإيمان" کے جواب میں فرمایا "أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره" گویا آپ نے ایمان کی تفسیر میں امورِ مخصوصہ کی تصدیق کو ذکر فرمایا اور اسلام کے متعلق جب سوال کیا گیا تو اعمالِ مخصوصہ کو ذکر فرمایا، یہ تفریق اس بات کی دلیل ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں۔

---

(۵۳) سورۃ التوبۃ/۱۱۹۔ (۵۴) سورۃ المجادلۃ/۲۲۔ (۵۵) سورۃ النحل/۱۰٦۔ (۵٦) سورۃ المائدۃ/۴۱۔

(۵۷) سورۃ الحجرات/۱۴۔ (۵۸) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۰۵) (۵۹) سورۃ البقرہ/۲۵٦۔

(٦۰) صحیح مسلم، فاتحۃ کتاب الإیمان، رقم (۱۰۲)۔

❾ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انھوں نے ایک ایسے شخص کو قتل کردیا تھا جس نے "لاإلٰہ إلاّاللہ" پڑھا تھا، انھوں نے یہ سمجھ کر قتل کردیا تھا کہ یہ جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھ رہا ہے تو آپ نے فرمایا "أفلاشققتَ عن قلبہ" (٦١) تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھا یعنی تم نے یہ کیسے یقین کرلیا کہ محض جان بچانے کے لیے یہ کلمہ پڑھ رہا ہے فی الحقیقۃ مؤمن نہیں؟ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، اس لیے کہ قلب تصدیق کا محل ہوتا ہے، لہذا ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے گی، اور عمل کو ایمان کے اندر داخل قرار نہیں دیا جائے گا۔

❿ مسند احمد میں ایک انصاری صحابی کا واقعہ ہے "أنہ جاء بأمة سوداء وقال: یارسول اللہ، إن علیّ رقبةً مؤمنة، فإن کنت تری ھذہ مؤمنة أعتقتھا، فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أتشھدین أن لاإلہ إلا اللہ؟ قالت: نعم، قال: أتشھدین أنی رسول اللہ؟ قالت: نعم، قال: أتؤمنین بالبعث بعدالموت؟ قالت: نعم، قال: أعتقھا" (٦٢) یہاں عمل کا کوئی ذکر نہیں ہے آپ نے تصدیق بالقلب کا اعتبار کرکے اس پر "مؤمنہ" کا اطلاق کردیا ہے۔

١١- مسند احمد ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے "الإسلام علانیة والإیمان فی القلب...." (٦٣)

ان تمام دلائل سے ثابت ہوا کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں اس واسطے متکلمین اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں۔ واللہ اعلم۔

حضراتِ محدثین و متکلمین کے درمیان اختلاف کی حیثیت

پھر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور محدثین تصدیق، عمل اور اقرار کے مجموعے کو ایمان کہتے ہیں، لیکن مآل اور نتیجے کے اعتبار سے محدثین اور متکلمین میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ دونوں ہی فریق مرتکبِ کبیرہ کو مخلد فی النار نہیں مانتے، پھر یہ اختلاف اتنا شدید کیوں ہوگیا؟

---

(٦٥) [illegible]

(٦١) دیکھیے صحیح مسلم (ج ١ ص ٦٨) کتاب الإیمان، باب تحریم قتل الکافر بعد قولہ لاإلہ إلا اللہ۔

(٦٢) مسند أحمد (ج ٣ ص ٤٥١، ٤٥٢) حدیث رجل من الأنصار۔

(٦٣) مسند احمد (ج ٣ ص ١٣٤ و ١٣٥) مسند انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

اس سلسلے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی اختلاف ہے۔ (۶۴)

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی نہیں بلکہ نظریے کا اختلاف ہے:۔

متکلمین کا نظریہ ہے کہ اعمال ایمان کی فروع میں سے ہیں اور ایمان یعنی تصدیق بالقلب کی حیثیت ایسی ہے جیسے جڑ کی حیثیت ہوتی ہے کہ جڑ زمین کے اندر چھپی ہوئی ہوتی ہے اس سے تنا نکلتا ہے اور تنے کے بعد پھر شاخیں اور پتے ہوتے ہیں تو وہ پتے اور شاخیں جڑ کا جزء نہیں ہوتیں، ان کو جڑ کے اوپر متفرع قرار دیا جاسکتا ہے، متکلمین کے نزدیک اسی طریقے سے اعمال ایمان پر متفرع قرار دیے گئے ہیں۔

محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایمان تنے کی مانند ہے اور اعمال شاخوں اور پتوں کی طرح ہیں، شاخیں اور پتے جس طریقے سے تنے کا جزء ہیں اسی طریقے سے اعمال ایمان کا جزء ہیں۔

متکلمین ایمان کو بمنزلۂ بیخ وبنیاد مانتے ہیں اور اعمال کو شاخوں اور پتوں کی طرح، تو جیسے شاخیں اور پتے جڑ کا جزء نہیں ہیں ایسے ہی اعمال بھی تصدیق کا جزء نہیں ہیں بلکہ متعلقات اور فروعات میں سے ہیں۔

محدثین کا خیال یہ ہے کہ ایمان کی حیثیت بالکل اس تنے کی ہے جو زمین کے اوپر ہوتا ہے، شاخیں اور پتے اس کا جزء ہوتے ہیں اسی طرح اعمال بھی ایمان کے لیے جزء ہونگے۔ (۶۵)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اصل میں حالات کی پیداوار ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور متکلمین کے زمانہ میں چونکہ معتزلہ اور خوارج کا زور تھا اور وہ اس بات کے قائل تھے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں اگر اعمال نہیں ہونگے تو انسان مخلد فی النار ہوگا، اور وہ مرتکبِ کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دے رہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات متکلمین اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالی نے مؤثر اور بلیغ عنوان یہ اختیار کیا اور فرمایا کہ ایمان فقط تصدیق بالقلب کا نام ہے اور اعمال اس کا ثمرہ، نتیجہ اور فرع ہیں وہ ایمان کا جزء نہیں۔

حضرات محدثین کے زمانے میں مرجئہ کا زور تھا، وہ عمل کو بالکل بیکار کہتے تھے اور "الطاعة لاتفید و المعصیة لاتضر" کا دعوی کررہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات محدثین نے جو بلیغ عنوان اختیار کیا وہ یہ تھا کہ عمل ایمان کا جزء ہے تاکہ عمل کی اہمیت کم نہ ہو، اس بنا پر یہ اختلاف ہوا، ورنہ اصل کے اعتبار سے نہ یہ حضرات عمل کی اہمیت کے منکر ہیں اور نہ وہ، دونوں کے نزدیک عمل ضروری ہے، اسی طرح دونوں کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے نہ مخلد فی النار ہوتا ہے۔ (۶۶)

---

(۶۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۸)۔ (۶۵) درس بخاری علامہ عثمانی مرتبہ مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱)۔

(۶۶) حوالۂ بالا۔

ایمان میں زیادتی اور کمی

یہاں دوسرا اہم مسئلہ ایمان میں کمی اور زیادتی کا ہے اس میں اختلاف ہے۔

جمہور اشاعرہ، ائمۂ ثلاثہ اور داوٗدِ ظاہری وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایمان میں کمی اور زیادتی ہوتی ہے۔ (٦٧)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ ایمان میں کمی و زیادتی نہیں ہوتی۔

حضرت علّامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو عدم زیادت ونقصان کا قول منسوب کیا جاتا ہے اس میں مجھے اولاً تردّد رہا کیونکہ یہ قول ان کی طرف "فقہِ اکبر" میں منسوب ملتا ہے، لیکن "فقہِ اکبر" کے بارے میں محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ ان کی اپنی تصنیف نہیں، بلکہ ان کے شاگرد ابومطیع بلخی کی تصنیف ہے، حافظ ذہبیؒ نے ان کو جہمی قرار دیا ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اتنی بات ضرور ہے کہ حدیث کے سلسلہ میں وہ حجّت نہیں ہیں۔

اس کے علاوہ یہ قول امام صاحب کی طرف سے حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے بلاشبہہ وہ حافظ متبحر تھے لیکن چونکہ انکی طبیعت میں حدّت ہے اور جس طرف ان کا میلان ہوتا ہے حد سے زیادہ میلان ہوجاتا ہے اس لئے انکی نقل پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح نقل نہ ملنے کی وجہ سے میں اس قول کی نفی کرنا چاہتا تھا کہ حافظ ابن عبدالبر کی شرحِ موطا نظر سے گذری جس میں انھوں نے یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ امام حماد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے، چونکہ حافظ ابن عبدالبر نقل میں متقن اور متثبت ہیں اس لیے ایک گونہ اطمینان ہوا کہ شیخ کا قول شاگرد کا بھی ہوگا۔ (٦٨)

لیکن حضرت شیخ الاسلام علّامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حافظ ابن عبدالبر امام صاحبؒ سے بہت متاخر ہیں اور انھوں نے جو نقل کی ہے اسے صراحۃً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب بھی نہیں کیا بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے شیخ حمادؒ سے نقل کیا ہے۔

جبکہ ایک اور نقل ملی ہے جو اس سے زیادہ پختہ ہے شیخ ابوالمنصور بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الأسماء والصفات" میں امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "مقالات الإسلامیین" سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے "الإیمان لایتبعض ولایزید ولاینقص ولایتفاضل الناس فیہ"

حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہمعصر ہیں اور امام طحاوی بیک واسطہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور امام محمد امام ابوحنیفہ کے اصحاب میں سے ہیں، تو ان کا زمانہ امام اعظم سے زیادہ قریب ہے اور نقل میں ان کا مستند اور معتبر ہونا

---

(٦٧) فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۴٦) کتاب الإیمان، ہل الإیمان یزید و ینقص۔

(٦٨) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۹ و ٦٠)۔

محتاجِ بیان نہیں۔ (۶۹)

منشأِ اختلاف

اب یہاں سب سے پہلے سوال پیدا ہوتا ہے کہ زیادت و نقصان کے اس اختلاف کا منشا کیا ہے ؟

اس سلسلہ میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے تو یہ ہے کہ اصل میں یہ اختلاف ایمان کی ترکیب وبساطت کے اختلاف پر مبنی ہے جو حضرات ایمان کو مرکب مانتے ہیں وہ "الإیمان یزید و ینقص" کے قائل ہیں اور جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے وہ "الإیمان لایزید ولا ینقص" کے قائل ہیں، یہ اختلاف اسی پہلے اختلاف پر متفرع ہے ، لہذا یہ اختلاف بھی پہلے اختلاف کی طرح لفظی ہے ۔ (۷۰)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمال کو ایمان کا جزء نہ ماننے کی صورت میں بھی ایمان کے اندر زیادت ونقصان ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ صدّیقین کا ایمان عام لوگوں کے ایمان سے بڑھ کر ہوتا ہے ، ان کی تصدیق عام افراد کی تصدیق سے زیادہ ہوتی ہے ۔ (۷۱)

"لایزید ولاینقص" کا مطلب

جو حضرات زیادت و نقصان کی نفی کرتے ہیں ان میں بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ ایمان کے دو درجے ہیں، ایک ایمان مُعلی ہے جس کو آپ ایمانِ کامل یا ایمانِ مطلق یا ایمان علی الاطلاق بھی کہہ سکتے ہیں، اور ایک ایمانِ مُنجی ہے جس کو آپ نفسِ ایمان یا مطلقِ ایمان کہہ سکتے ہیں، ایمان مُعلی اعلیٰ درجہ ہے اور ایمان منجی ادنیٰ درجہ ہے ، ایمانِ مُعلی زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے لیکن وہ جو نفسِ ایمان ہے یعنی ایمان مُنجی، اس میں زیادتی اور کمی کا کوئی احتمال نہیں، اس لیے کہ اگر کمی زیادتی اس میں تسلیم کی جائے گی تو وہ تو پہلے ہی سے ادنیٰ درجہ ہے اس میں اگر کمی آگئی تو ایمان ہی باقی نہیں رہے گا کیونکہ ایمان کے ادنیٰ درجہ میں کمی کا مطلب یہ ہوگا کہ یقین باقی نہیں رہا، شک اور تردد پیدا ہوگیا، لہذا ایمان کا یہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا۔ (۷۲)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ زیادتی کو تو قبول کرسکتا ہے ، پھر "لایزید" کہنے کا کیا مطلب ہے ؟

---

(۶۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۸ و ۲۵۹)۔

(۷۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۶۰)۔

(۷۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶) کتاب الإیمان۔

(۷۲) دیکھیے درسِ بخاری از حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۱۲۵) مرتّبہ مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کو قبول نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے جس ادنیٰ درجہ پر خلود فی النار کو حرام قرار دیا گیا ہے اس سے اوپر کا درجہ خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہوگا۔ اس سے اوپر بلاشبہ بہت سے درجات ہوسکتے ہیں لیکن وہ اوپر کے درجات خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہیں مثلاً پیغمبروں کا یا صدیقین کا ایمان یقیناً اس سے بالا اور افضل و اعلیٰ ہے ، لیکن خلود فی النار کی حرمت کے لیے وہ موقوف علیہ نہیں ہے ، اگر ان کے ایمان کو جو نفسِ ایمان اور ادنیٰ درجے سے بلند و بالا ہے خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ قرار دے دیا جائے تو پھر ہم میں سے کوئی بھی خلود فی النار سے مستثنیٰ نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ وہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا، اگر وہ نقصان کو قبول کرے تو وہ ایمان نہیں رہتا، اس میں تردد اور شک آجاتا ہے ، تصدیق باقی نہیں رہتی، اور اس میں زیادتی کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے زائد کسی اوپر کے مرتبے کو خلود فی النار کی تحریم کا موقوف علیہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

علامہ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ بھی "لایزید ولاینقص" کے قائل ہیں، انھوں نے ایک اور توجیہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں یہاں تین صورتیں ہیں:۔

ایک یہ کہ تصدیق بصورتِ جزم ہو، یعنی اس میں نقیض کا احتمال موجود نہ ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس میں تردد پایا جائے ، تیسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس کے ساتھ انکار پایا جائے ۔ ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ ایمان اس تصدیق کا نام ہے جس میں جزم ہوتا ہے اور نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، اگر تصدیق ہو اور اس کے ساتھ تردّد ہو یا انکار پایا جائے تو وہ ایمان نہیں، تو جب ایمان میں تصدیق کے ساتھ جزم ہوگا اور نقیض کی گنجائش نہیں ہوگی تو اس میں نقصان کیسے آسکتا ہے ؟ اس لیے کہ نقصان آنے کا مطلب یہ ہے کہ نقیض کا احتمال پیدا ہوجائے اور جزم کی نقیض تردّد اور انکار ہے تو اگر اس میں نقیض یعنی تردد یا انکار کا احتمال آئے گا تو وہ تو ایمان ہی نہیں رہے گا کیونکہ ایمان وہ تصدیق ہے جو جزم کی شکل میں ہوتی ہے اور محتملِ نقیض نہیں ہوتی، لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں نقصان کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے "مالا یحتمل النقصان لایحتمل الزیادۃ" جس چیز میں نقصان کا احتمال نہیں ہوتا اس میں زیادتی کی گنجائش بھی نہیں ہوتی، اس لیے کہا جائے گا الإیمان لایزید ولاینقص (۷۳) ۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات فرمائی، (۷۴) وہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی روح انقیادِ قلبی اور استسلام باطنی ہے شیخ ابوطالب مکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو "التزامِ شریعت" کا عنوان دیا ہے ، اسی کو "التزامِ طاعت" بھی کہہ دیا جاتا ہے ، اسی انقیادِ قلبی اور التزامِ شریعت پر ایمان

(۷۳) فتح الملہم (ج۱ ص۲۴۷) کتاب الإیمان،ھل الإیمان یزید و ینقص۔ (۷۴) فضل الباری (ج۱ ص ۲۶۱ و ۲۶۲)۔

موقوف ہے، یہ نہ ہو تو ایمان نہیں پایا جاتا، اور یہ "مؤمَن بہ" کا درجہ ہے، ہم نے یہ طے کرلیا ہے اور ہمیں اس پر یقین ہے کہ جو حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آئے گا ہم اس پر سرِ تسلیم خم کریں گے، تو اس التزامِ شریعت اور انقیادِ قلبی میں تو کمی زیادتی ہوتی ہے خود تصدیق میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا التزام کرلیا اب آپ نے حکم دیا کہ حشرونشر پر یقین کرو، حساب وکتاب پر ایمان لاؤ، جنت و دوزخ پر یقین کرو، ہم تسلیم کرتے گئے، ظاہر ہے یہ ساری باتیں نظر تو نہیں آرہی ہیں، نہ ان کو عقلی استدلال سے ثابت کیا گیا، محض اس لیے کہ آپ کی تصدیق کی ہے اور انقیادِ قلبی و التزامِ شریعت کی ذمہ داری اٹھائی ہے، تو جو بات آپ فرمائیں گے اس پر سرِ تسلیم خم ہوتا چلا جائے گا، لاالٰہ اِلّااللہ محمد رسول اللہ پر ایمان تھا، اس کے بعد حشرونشر، حساب وکتاب، جنت و دوزخ پر یقین کا حکم دیا گیا، تسلیم کرلیا گیا، پھر فرمایا پانچ وقت کی نماز پڑھو تو مان لیا گیا، تو یہ التزامِ شریعت مؤمَن بہ ہے، اس میں زیادتی کمی ہوتی ہے، تصدیق کے اندر زیادتی کمی نہیں ہوتی۔

نصوص میں وارد زیادت کی توجیہ

رہا یہ اشکال کہ پھر آیات کے اندر جو ایمان میں زیادتی اور نقصان کا ذکر آیا ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟

اس سلسلہ میں ایک بات تو یہ یاد رکھیے کہ آیات اور احادیث میں زیادتی کا ذکر آیا ہے، نقصان کا نہیں آیا۔ حافظ ابن تیمیہؒ جیسے وسیع النظر عالم اقرار کرتے ہیں کہ نقصان کا ذکر نصوص میں نہیں آیا، (۷۵) صرف ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو "ناقصات عقل و دین" فرمایا ہے، (۷۶) اس میں نقصان کا ذکر تو ہے لیکن وہاں بھی ایمان کا لفظ نہیں بلکہ دین کا لفظ ہے جس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے اعمال کی کمی مراد ہو۔ زیادت کا ذکر احادیث اور قرآن مجید کی آیات میں بکثرت وارد ہوا ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک "الإیمان یزید ولاینقص" نقل کیا گیا ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے، اسی طرح عبداللہ بن المبارک جو بیک وقت مجاہد، محدث، فقیہ، زاہد اور صوفی ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد بھی ہیں ان کا قول بھی "الإیمان یزید

---

(۷۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۹)۔

(۷۶) چنانچہ حدیث میں ہے "مارأیت من ناقصات عقل ودین أذھبَ لِلُبِّ الرجلِ الحازمِ من إحداکنّ" دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۴) [illegible]

کتاب الحیض، باب ترک الحائض الصوم۔

ولاینقص" منقول ہوا ہے، (۷۷) لیکن احناف کا مشہور قول "لایزید ولاینقص" ہی ہے۔

بہرحال سوال یہ ہے کہ ان حضرات نے "لایزید ولاینقص" کہا ہے اور آیات کے اندر زیادتی کا ذکر موجود ہے تو اس زیادتی سے مراد کیا ہے؟ اس کے کئی جوابات دیے گئے ہیں:

❶ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ زیادتی سے مراد نور ایمان کی زیادتی ہے "اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰہُ صَدْرَہٗ لِلْاِسْلَامِ فَھُوَ عَلٰی نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّہٖ" (۷۸) اللہ تبارک وتعالی جس شخص کو اسلام کے لیے شرحِ صدر عطا فرما دیتے ہیں اس کو اس کے رب کی طرف سے ایمان کا نور عطا ہوتا ہے اور اعمال کی کمی اور زیادتی کے اعتبار سے اس ایمانی نور میں انبساط، پھیلاؤ اور نقصان پیدا ہوتا رہتا ہے، جو آدمی جس قدر زیادہ اچھے اعمال کرتا ہے اُتنا ہی اس کے نورِ ایمان میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور یہ نورِ ایمان پھیلتا ہے اور جس آدمی کے اعمال میں جتنی کمی ہوتی ہے اتنی ہی اس کے ایمان کے نور میں کمی واقع ہوتی ہے۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی ہے "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰہُ وَجَعَلْنَا لَہٗ نُوْرًا یَّمْشِیْ بِہٖ فِی النَّاسِ کَمَنْ مَّثَلُہٗ فِی الظُّلُمٰتِ لَیْسَ بِخَارِجٍ مِّنْھَا" (۷۹) کیا وہ آدمی جو جہالت اور ضلالت کی تاریکیوں میں مردہ پڑا ہوا ہے ہم نے معرفتِ الٰہی اور ایمان کا نور دے کر اس کو زندہ کردیا اور وہ اس نورِ ایمان کو لے کر لوگوں کے درمیان چلنے لگا جس کو ہم نے اس کے لیے پیدا کیا، کیا وہ اس شخص کی طرح ہے جو تاریکیوں میں پڑا رہے اور اس سے نہ نکلے؟

اسی طرح قرآن کریم میں ہے "یُخْرِجُھُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ" (۸۰) یہاں کفر کی ظلمت سے ایمان کے نور کی طرف اخراج مراد ہے۔

ایسے ہی "یَوْمَ لَا یُخْزِی اللّٰہُ النَّبِیَّ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَعَہٗ نُوْرُھُمْ یَسْعٰی بَیْنَ اَیْدِیْھِمْ وَبِاَیْمَانِھِمْ" (۸۱) یہاں بھی "نُوْرُھُمْ یَسْعٰی بَیْنَ اَیْدِیْھِمْ وَبِاَیْمَانِھِمْ" سے ایمان کا نور مراد ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں "یَوْمَ تَرَی الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ یَسْعٰی نُوْرُھُمْ بَیْنَ اَیْدِیْھِمْ وَبِاَیْمَانِھِمْ" (۸۲) میں نورِ ایمان کا ذکر ہے۔

ایک جگہ فرمایا گیا "یَوْمَ یَقُوْلُ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوا انْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُّوْرِکُمْ" (۸۳) منافقین اور منافقات مؤمنین سے کہیں گے ذرا ہمارا انتظار کرو، تمہارا تھوڑا سا نور ہم بھی لے لیں۔ تو ایمان کے اس نور میں زیادتی اور کمی ہوتی ہے، ایمان جو تصدیقِ قلبی کا نام ہے اس میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی۔

---

(۷۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۹)۔ (۷۸) سورۃ الزمر/۲۲۔ (۷۹) سورۃ الأنعام/۱۲۳۔

(۸۱) سورۃ التحریم/۸۔ (۸۲) سورۃ الحدید/۱۲۔

(۸۳) سورۃ الحدید/۱۳۔

❷ دوسرا جواب (۸۴) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، آپ پر زیادت والی آیات کے ذریعہ اعتراض کیا گیا تو آپ نے فرمایا "آمنوابالجملۃ ثم آمنوابالتفصیل" یعنی پہلے ایمان مجمل تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لائیں گے اسے مانا جائے گا، اس پر سرِ تسلیم خم کیا جائے گا اور اس کے بعد آپ نے تفصیلات بیان فرمائیں کہ یہ کرنا ہے، اس کو ماننا ہے، اس کام کو انجام دینا ہے، تو یہ تفصیلات بعد میں آتی گئیں، تو کمی و زیادتی ان تفصیلات کے اعتبار سے ہے، کچھ لوگ ایمان لانے کے بعد اس وقت فوت ہوئے جب کہ پانچ نمازیں بھی فرض نہیں ہوئی تھیں، کچھ آدمی ایسے گذرے جو نمازوں کے فرض ہونے کے وقت تو زندہ تھے لیکن جب روزے فرض ہورہے تھے تو فوت ہوچکے تھے، کچھ لوگ ایسے تھے جو نماز بھی پڑھ کر گئے، اور روزے بھی رکھ کر گئے لیکن ان کی زندگی میں حج فرض نہیں ہوا، جن کا پہلے انتقال ہوگیا، اس تفصیل کے اعتبار سے ان کا ایمان کم تھا اور جن کا انتقال بعد میں ہوا ان کا ایمان اس تفصیل کے اعتبار سے زیادہ تھا تو اس تفصیل کے اعتبار سے زیادتی اور کمی ہوسکتی ہے، لیکن اجمالی ایمان کہ جو کچھ آپ فرمائیں گے ہم اس پر یقین کریں گے یہ زیادت ونقصان کو قبول نہیں کرتا۔

لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ حدیثِ شفاعت (۸۵) میں ایمان کے جو درجاتِ مختلفہ بیان کیے گئے ہیں وہ اس جواب کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتے، اس لیے کہ اس جواب کا حاصل تو یہ ہے کہ ایمان تو ایک ہے اجمال و تفصیل کا فرق ہے تو زیادتی باعتبارِ تفصیل ہوئی، اور یہ ظاہر بات ہے کہ جب حقیقت ایک ہوگی تو اس کا مکمل طور پر مطالبہ ہوگا کیونکہ اگر حقیقت میں کچھ کمی آجائے تو وہ چیز بھی منتفی ہوجائے گی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایمان کے جو درجات احادیثِ شفاعت میں وارد ہوئے اور جن پر نجات مرتب کی گئی ہے وہ نجات حاصل نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ نجات تو پورے ایمان پر حاصل ہوتی ہے بعض ایمان پر جس کو "دینار" "نصف دینار" اور "ذرّہ" سے تعبیر کیا گیا ہے مرتب نہیں ہوسکتی۔

اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ احادیثِ شفاعت میں ایمان کے جو درجات بیان کیے گئے ہیں اس سے مراد اعمال ہیں اور ان کو مجازاً ایمان اس لیے کہہ دیا گیا ہے کہ وہ مقتضیات ایمان میں سے ہیں۔

❸ تیسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی اہلِ ایمان کو سکینہ وطمانیت عطا فرماتے ہیں کما فی قولہ تعالی "فَاَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِيْنَتَهٗ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَعَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ" (۸٦) یہ سکینہ تصدیق کے علاوہ ایک دوسری

(۸۴) دیکھیے درسِ بخاری از حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، مرتبہ مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔

(۸۵) دیکھیے بخاری شریف، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۔

(۸٦) سورۃ الفتح/٢٦۔

چیز ہے جو اہلِ ایمان کو عطا ہوتی ہے، بلکہ یوں کہیے عارفین اور کامل الایمان حضرات کو عطا کی جاتی ہے تو زیادتی اور کمی اس سکینہ کے اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ نفسِ تصدیق کے اعتبار سے۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اہلِ حق کے درمیان اصل میں اختلاف نہیں ہے، قصور فی النقل کی وجہ سے اختلاف سمجھ لیا گیا ہے، متکلمین اور امام اعظم کو ایک فریق اور فقہاءِ ثلاثہ، محدثین اور اشاعرہ کو دوسرا فریق بنادیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات نقل میں بڑا قصور ہوتا ہے اس کی مثال انھوں نے دی ہے کہ درِمختار میں فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے "یندب القیام عند سَماع الأذان" (۱) اب اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ آدمی اگر لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا ہو تو جب اذان سنے تو کھڑا ہوجائے، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اذان کے وقت لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا آدمی کھڑا ہوجائے، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ "النہر الفائق" میں اسی طرح منقول ہے لیکن فتاویٰ بزازیہ میں میں نے تلاش کیا، اس میں مجھے یہ عبارت اس طرح تو نہیں ملی البتہ "سمع وهو يمشي" کے الفاظ ملے ہیں، (۲) گویا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی آدمی راستے میں جارہا ہو اور چلتے چلتے اس کے کان میں اذان کی آواز آئے تو وہ ٹھہر جائے تاکہ وہ اذان کو ادب و احترام کے ساتھ سنے، چلتے چلتے رواروی اور بے اعتنائی کے ساتھ نہ سنے۔ مولاناؒ فرماتے ہیں یہ بات معقول ہے کہ چلنے کی حالت میں اس کو ادباً و احتراماً اذان کھڑے ہوکر سننی چاہیے، لیکن پہلی بات کہ لیٹے ہوئے اور بیٹھے ہوئے آدمی کو اذان سننے کے لیے کھڑا ہوجانا چاہیے معقول نہیں، لیٹ کر بھی اذان توجہ کے ساتھ سنی جاسکتی ہے، لیکن نقل میں غلطی واقع ہوگئی اور مطلقاً "یندب القیام عند سماع الأذان" نقل کردیا تو بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔

اسی طرح یہاں سلف کے قول اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں قطع و برید ہوئی ہے اور اس قطع وبرید کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوگیا ہے اور پھر بحثیں شروع ہوگئیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ سلف کا قول ہے "الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية" اس میں ایک اختصار تو یہ کیا گیا کہ تینوں چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے "الإيمان قول وعمل" کہہ دیا، اگرچہ تاویل کے بعد اس کی مراد بھی وہی نکلتی ہے لیکن وہ اصل عبارت برقرار نہیں رہی، دوسرا اختصار یہ کیا گیا کہ فقط "یزید وینقص" کہہ دیا، اس کے ساتھ جو "بالطاعة" اور "بالمعصية" کے الفاظ تھے وہ حذف کردیے اس اختصار کی وجہ سے اس جملہ کا اصل مطلب ہی مخفی رہ گیا،

---

(۱) الدرالمختار (ج۱ ص۲۹۳) باب الأذان۔ (۲) ردالمحتار حوالۂ بالا۔

اس جملہ سے سلف کی جو غرض تھی وہ "بالطاعة" اور "بالمعصية" کے الفاظ کے سوا ظاہر نہیں ہوسکتی، تیسرا اختصار یہ ہوا کہ اصل میں تو یہ اول سے آخر تک پوری ایک عبارت تھی اور مجموعہ مل کر ایک عقیدہ تھا، لوگوں نے اس کو تقطیع کرکے علیحدہ علیحدہ دو مسئلے قرار دے دیے ایک تو "الإيمان قول وعمل" یعنی اعمال ایمان کا جزء ہیں، دوسرا "الإيمان يزيد و ينقص" یعنی ایمان میں زیادت و نقصان ہوتا ہے، اب جہاں بھی سلف کا عقیدہ نقل کیا جاتا ہے وہاں علیحدہ علیحدہ دو مستقل مسئلوں کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے "الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان وما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق، و الإيمان واحد وأهله في أصله سواء والتفاضل بينهم بالخشية والتقىٰ و مخالفة الهوىٰ و ملازمة الأولىٰ" یہ ہے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت، امام صاحب کی اس عبارت سے "وما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق" کو حذف کردیا گیا، اور "الإيمان إقرار باللسان و تصديق بالجنان" کو علیحدہ ذکر کیا اور کہا گیا کہ اس میں عمل کا ذکر نہیں ہے اور مسئلہ یہ بنالیا کہ امام اعظم عمل کو ایمان کے لیے جزء نہیں مانتے، اور "الإيمان واحد" کو بھی حذف کردیا گیا، اس کے بعد تھا "وأهله في أصله سواء" اس سے یہ مطلب نکالا گیا "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" ایمان کے اندر کمی زیادتی نہیں ہوتی، تمام اہلِ ایمان اصل ایمان میں برابر ہیں، یہ دوسرا مسئلہ بنالیا گیا پھر "والتفاضل بينهم بالخشية والتقىٰ و مخالفة الهوىٰ و ملازمة الأولىٰ" کی پوری عبارت غائب کردی گئی۔ گویا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کرکے مستقل مسائل کا عنوان دیا گیا، اور سلف کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کرکے دو مستقل مسئلوں کا عنوان بنادیا گیا، حالانکہ جو مقصد سلف کا ہے وہی مقصد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، دونوں کے مقصد میں کوئی فرق نہیں، بس! اتنی سی بات ہے کہ امام صاحب نے لمبی عبارت میں سلف کے قول کا تجزیہ اور تحلیل کی ہے اور سلف کے منشا کو واضح طور پر پیش کیا ہے جیسے "صفة الصلاة" میں حدیث آتی ہے اور فقہاء اس کی فقہی تحلیل کرتے ہیں کہ اس حدیث میں فلاں چیز فرض ہے اور فلاں واجب، یا سنت، یا مستحب کے درجے میں ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں تمام چیزیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں لیکن فقہاء ان کے مراتب اور درجات بیان کرتے ہیں، اسی طریقہ سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سلف کے قول کی تحلیل اور حدبندی فرمائی ہے۔

سلف کی عبارت تھی "الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص

بالمعصية" ان حضرات کے زمانے میں چونکہ مرجئہ کا زور تھا، لہذا انھوں نے اپنے پہلے جملے میں مرجئہ کی تردید کی کہ ایمان تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے، عمل ایمان میں داخل ہے، مرجئہ کا یہ کہنا کہ عمل کا ایمان سے تعلق نہیں اور بغیر عمل کے بھی آدمی براہِ راست جنت میں جائے گا اور ارتکابِ معصیت سے وہ سزا کا مستحق نہیں بنے گا، یہ غلط ہے، عمل ایمان میں داخل ہے۔

اس کے بعد "يزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية" سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اصل ایمان تو تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ہے، اگر تصدیق اور اقرار نہیں تو ایمان کے دائرے سے انسان خارج ہوجاتا ہے، اور اگر تصدیق اور اقرار باللسان موجود ہے تو وہ مومن شمار ہوتا ہے یہ حیثیت عمل کی نہیں کہ اسکی نفی سے ایمان کی نفی لازم آئے عمل تو ایمان کے مراتب میں اضافہ اور کمی کرنے کے لیے ہے وہ ایمان کا جزء نہیں ہے، انھوں نے "يزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية" کہہ کر یہ بتایا کہ نیکیوں سے ایمان کا درجہ بڑھتا جائے گا اور گناہوں سے اس کا درجہ گھٹتا جائے گا، عمل ایمان کے مراتب میں کمی بیشی کا سبب ہوتا ہے، وہ اُس درجہ کی چیز نہیں کہ عمل نہ ہو تو آدمی ایمان سے خارج ہوجائے، جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے۔ گویا "يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية" سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج پر رد کیا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بعینہ یہی بات کہہ رہے ہیں وہ بھی معتزلہ، خوارج اور مرجئہ کا رد کررہے ہیں، بس ذرا سا فرق ہے کہ سلف نے پہلے مرجئہ کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں انہی کا زور تھا اور "يزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية" سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا۔ امام صاحب نے پہلے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں ان کا زور تھا اور مرجئہ کا رد بعد میں کیا۔

امام صاحب نے "الإيمان إقرار باللسان و تصديق بالجنان" فرمایا عمل کا ذکر نہیں کیا، معتزلہ اور خوارج کا رد ہوگیا، لیکن عمل کو یکسر نظرانداز نہیں کیا، "وما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق" فرما کر عمل کا ذکر کردیا، ایمان کی اساس اور بنیاد کو اقرار باللسان و تصدیق بالجنان میں، معتزلہ اور خوارج کا رد کرنے کے لیے علیحدہ ذکر فرمایا، اور یہ بتانے کے لیے کہ عمل کا یہ درجہ نہیں، عنوان بدل کر "وما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق" فرمایا اس میں مرجئہ کا رد بھی ہوگیا کہ ہم عمل کی اہمیت کے منکر نہیں، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سندوں کے ساتھ جو شریعت ثابت ہے وہ اعمال و احکام ہی ہیں، وہ سب حق ہیں، اور یہ سلف کو بھی تسلیم ہے۔

اس کے بعد جملہ تھا "والإيمان واحد" اس کا مطلب ہے کہ ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعہ سے مل کر ایک چیز ہے، جیسے کوئی مرکب اپنے اجزاء سے مل کر ایک شے

ہوتی ہے ، اسی طرح ایمان بھی ہے ، جیسے جڑ، تنا، شاخیں ، پتے اور پھول سب مل کر ایک درخت ہوتا ہے اسی طریقے سے ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل تینوں سے مل کر ایک مجموعہ ہے ، یہ بات آپ کو بتائی جاچکی، کہ امام اعظم کے نزدیک یہ تمام ایمان کے اجزاء تو ہیں مگر مرتبے میں برابر نہیں جیسے درخت کے اندر پتوں اور شاخوں کا وہ مقام نہیں ہے جو جڑ اور تنے کا ہے ، اسی طریقے سے یہاں عمل کا وہ درجہ نہیں جو اقرار اور تصدیق کا ہے ۔ "الإیمان واحد" میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتایا کہ اس مجموعے سے مل کر ایمان ایک شے ہے اور پہلے یہ اشارہ کردیا تھا کہ اس مجموعے کے اجزاء میں تصدیق اور اقرار کا مرتبہ اساس اور بنیاد کا ہے اور عمل کی حیثیت اساس اور بنیاد کی نہیں ہے اس کو امام صاحبؒ نے پھر واضح کیا اور فرمایا "وأھلہ فی أصلہ سواء" تصدیق کے اندر سب اہلِ ایمان برابر ہیں، اعمال میں برابر نہیں۔

یہاں اشکال ہوگا کہ تصدیق میں سب کیسے برابر ہوسکتے ہیں۔ انبیاء، صدیقین اور صحابہ کی تصدیق میں فرق ہوتا ہے اور عوام کی تصدیق تو ان سے بہت کم درجے کی ہوتی ہے ؟

اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ جب کسی چیز میں متفاوت درجات ہوتے ہیں تو اس میں ایک اساس کا درجہ ہوتا ہے مثال کے طور پر بینائی کے مختلف درجات ہیں، کسی کی بینائی تیز ہے کسی کی متوسط اور کسی کی ادنیٰ درجے میں، لیکن آپ کو ماننا پڑے گا کہ بینائی کا ایک آخری درجہ وہ بھی ہوتا ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو آدمی اندھا ہوتا ہے ۔

اسی طریقے سے عقول کا تفاوت اور عقلاء میں فرق مسلّم ہے ، ایک آدمی بڑا سریع الفہم اور دقیق الفہم ہوتا ہے ، دوسرے کو بار بار سمجھانا پڑتا ہے ، تو گویا عقول میں تفاوت ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تفاوت کے باوجود عقل کا ایک بنیادی درجہ وہ بھی ہے کہ وہ نہ ہو تو آدمی کو پھر دیوانہ کہا جاتا ہے ۔

اسی طریقے سے ایمان کے درجات میں تفاوت کو سمجھ لیجیے ، لیکن ایمان کا ایک درجہ وہ بھی نکلے گا کہ اس کے بعد پھر ایمان باقی نہیں رہتا بلکہ اس سے نیچے جائیں گے تو کفر آجائے گا۔

بہرحال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے "وأھلہ فی أصلہ سواء" فرمایا ہے "وأھلہ فیہ سواء" نہیں فرمایا اس سے وہی درجہ مراد ہے کہ جس کے بعد پھر ایمان نہیں ہوتا اس کے اندر سب برابر ہیں۔

اس کے بعد امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "والتفاضل بینھم بالخشیۃ والتقیٰ ومخالفۃ الھویٰ وملازمۃ الأولیٰ" یہ مرجئہ پر رد ہے ، مرجئہ یہ کہتے ہیں کہ عمل کی کوئی ضرورت نہیں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عمل کی ضرورت ہے ، اس سے درجات کا تفاوت ہوگا، ایک آدمی نیک اعمال زیادہ کرے گا

اس کا درجہ بلند ہوگا، وہ تو فرماتے ہیں کہ اولیٰ اور افضل کا بھی جو آدمی اہتمام کرے گا اس کا درجہ زیادہ ہوگا، یعنی فرض، واجب، سنت اور مندوب کی بات تو اپنی جگہ پر ہے "ملازمۃ الاولیٰ" کا اہتمام کرنے والا بھی فضیلت کا حامل ہوگا، اس عبارت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے مرجئہ کا رد کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے عمل کی حیثیت بھی بتائی ہے کہ عمل کی وجہ سے مراتب میں تفاوت آتا ہے اس کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جاسکتا، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں وہی بات کہی گئی ہے جو سلف کی عبارت میں کہی گئی تھی یعنی معتزلہ اور مرجئہ کا رد وہاں بھی تھا اور یہاں بھی ہے، البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کی حیثیت کو متعین کردیا جو سلف کی عبارت میں زیادہ واضح طور پر متعین نہیں تھی۔

اب اگر آپ یہ کہنا چاہیں کہ امام اعظم اور اشاعرہ و ائمۂ ثلاثہ میں کوئی اختلاف نہیں، وہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں، یہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں تو بے تکلّف کہیے، کوئی حرج نہیں، یہ دونوں فریق کے یہاں طے ہے کہ اعمال کی حیثیت جزء تزئینی کی ہے جزء اصلی اور ترکیبی کی نہیں آپ خود جگہ جگہ امام کے مذہبِ مشہور کو بیان کرتے ہوئے اس بات کو تسلیم کیا کرتے ہیں کہ وہ ایمانِ کامل میں اعمال کو جزء مانتے ہیں تو یہاں بھی ایمانِ کامل ہی میں جزء مانا جارہا ہے، اشاعرہ، ائمۂ ثلاثہ اور محدثین بھی اعمال کو ایمانِ کامل ہی کے لیے جزء قرار دیتے ہیں لہذا اہلِ حق میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔ (۳) واللہ اعلم۔

استثناء فی الایمان

یہاں ایک مسئلہ استثناء فی الایمان کا ہے، یعنی کوئی شخص اپنے بارے میں "أنا مؤمن" مطلقاً کہے یا "إن شاء اللّٰہ" کی قید لگا کر "أنا مؤمن إن شاء اللّٰہ" کہے۔

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ استثناء کرنا چاہیے، یہی ائمۂ ثلاثہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ، حضرت علقمہ، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ اور یحیی بن سعید قطان رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ استثناء کرنا جائز نہیں ہے حنفیہ اور ان کے اکثر متکلمین کا یہی قول ہے، یہی مذہب مختار اور اہلِ تحقیق کا مذہب ہے۔

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استثناء اور عدمِ استثناء دونوں صورتیں جائز ہیں۔

استثناء تو اس لیے جائز ہے کہ آئندہ کا کوئی علم نہیں، آیا ایمان پر وہ ثابت قدم رہے گا یا نہیں؟

---

(۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ص ۲۶۴ - ۲۶۹)۔

اور عدم استثناء اس بات کے پیش نظر کہ فی الحال ایمان موجود ہے اور اس کے اوپر حالاً ایمان کے احکام جاری ہیں۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "أنا مؤمن إن شاء اللّٰہ" کہنا چاہیے وہ حضرات اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اصل ایمان تو وہی ہے جو وفات کے وقت ساتھ جائے اور اس کا کچھ اَتاپَتا نہیں ہے، کیونکہ انجام کا کسی کو علم نہیں، اس لیے آدمی کو بطور تبرک (نہ کہ بطور شک) "إن شاء اللّٰہ" کہنا چاہیے، قال تعالی: "وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَیْءٍ إِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ۔" (۴)

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "إن شاء اللّٰہ" نہیں کہنا چاہیے وہ کہتے ہیں یہ کلام تعلیق کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے گا تو دوسرے کو اس کے ایمان میں شک ہوسکتا ہے اسی طرح ہوسکتا ہے کہ کہتے کہتے نفس اس کلمہ کی وجہ سے شک وشبہہ کرنے کا عادی ہوجائے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ "أنا مؤمن إن شاء اللّٰہ" کہنا چاہیے، لیکن اس تعلیق کی وجہ یہ ہے کہ ایمان سلف کے یہاں ایک بہت وسیع چیز ہے جس میں عقیدۂ قلب، اقرارِ لسان اور اعمالِ ارکان سب داخل ہیں اب اگر کوئی "أنا مؤمن" مطلقاً کہتا ہے تو اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ میں مومنِ کامل ہوں، مومنِ کامل جنتی ہوتا ہے تو بلفظِ دیگر وہ اپنے آپ کو جنتی کہتا ہے، اور کوئی اپنے بارے میں یہ گارنٹی نہیں دے سکتا کہ اس نے تمام اعمالِ ایمان کو ادا کیا ہے جس پر جنت مرتب ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس کہا "إني مؤمن" تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بطور نکیر فرمایا کہ پھر تو یوں کہو "إني في الجنة" پھر اس کے بعد ہدایت فرمائی کہ اس طرح کہنا چاہیے "لکنا آمنا باللّٰہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ" (۵)۔

واضح رہے کہ سلف میں اس مسئلہ پر بڑا فتنہ رہ چکا ہے حنفیہ کی ایک جماعت نے حد سے زیادہ غلو کیا ہے اور "إن شاء اللّٰہ" کہنے والے کو مستثنیہ شکّیہ نہ معلوم کیا کیا کہہ ڈالا، اس مقام پر علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ صاحبِ "إتحاف السادة المتقین" نے اُن احنافِ غُلاۃ پر نکیر کی ہے اور فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کفِّ لسان کرنا چاہیے اور ضرورت پڑنے پر ہی اعتدال کے ساتھ کلام کرنا چاہیے، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اگرچہ "أنا مؤمن إن شاء اللّٰہ" کہنے پر نکیر منقول ہے لیکن ان سے اس نوع کے تشدیدی کلمات جو بعد کے متاخرین سے صادر ہوئے ہیں منقول نہیں ہیں، ویسے بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر استثناء کرنے والوں کی تکفیر اور تضلیل کی جائے گی تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، علقمہ، ابراہیم نخعی رحمہم اللہ

(۴) سورۃ الکہف/۲۳۔

(۵) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات۔ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۵) کتاب الإیمان، باب فی الإسلام والإیمان۔

کے بارے میں کیا کہیں گے جو مسلکِ حنفی کے اساطین ہیں اور مسلکِ حنفی کے مستدلات کی جہاں انتہا ہوتی ہے؟ (۶)

ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

نصوص میں ان کا استعمال علیٰ سبیل الترادف، علیٰ سبیل التباین اور علیٰ سبیل التداخل تین طرح وارد ہے۔

قسمِ اول: علیٰ سبیل الترادف

اللہ جل شانہ فرماتے ہیں "فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ"۔ (۷)

اللہ تعالیٰ دوسری جگہ فرماتے ہیں "قَالَ يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ" (۸)۔

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله... الخ (۹)

پھر تقریباً انہی چیزوں کو حدیثِ وفد عبدالقیس (۱۰) میں ایمان کی تفسیر میں ذکر کیا۔

دوسری قسم: علیٰ سبیل التباین

قرآن کریم میں ہے "قَالَتِ الْاَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا" (۱۱)

حدیثِ جبریل میں ایمان کی تفسیر عقائدِ معینہ معلومہ سے کی گئی اور اسلام کی تفسیر اعمالِ معینہ سے۔ (۱۲)

---

(۶) مکمل بحث کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۵۷۔۴۵۹) حکم الاستثناء فی قول الرجل أنا مؤمن إن شاء اللہ۔

(۷) سورۃ الذاریات/۳۵ و ۳۶۔

(۸) سورۃ یونس/۸۴۔

(۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب دعاؤکم إیمانکم، رقم (۸) و کتاب التفسیر، باب "وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظّٰلمين" رقم (۴۵۱۴) و صحیح مسلم کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام و دعائمہ العظام، رقم (۱۲۰۔۱۲۳)۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب أداء الخمس من الإیمان، رقم (۵۳) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالی وشرائع الدین... رقم (۱۲۴)۔

(۱۱) سورۃ الحجرات/۱۴۔

(۱۲) دیکھیے صحیح مسلم، فاتحۃ کتاب الإیمان، رقم (۱۰۲)۔

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے "الإسلام علانیة والإیمان فی القلب" (۱۳)

تیسری قسم: علیٰ سبیل التداخل

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پوچھا گیا "أی العمل أفضل؟" تو آپ نے فرمایا "إیمان باللہ ورسولہ" (۱۴)۔

اور حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے "فأی الإسلام أفضل؟ قال: الإیمان" (۱۵)

اصل بات یہ ہے کہ ایمان واسلام کی الگ الگ حقیقتِ شرعیہ ہے جیسا کہ ان کی الگ الگ حقیقتِ لغویہ ہے، ایمان تو نام ہے اعتقادِ مخصوص کا، اور اسلام نام ہے اعمالِ شرعیہ کے برتنے کا، لیکن ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ تکمیل کا تعلق ہے جیسے کوئی معتقد مؤمنِ کامل نہیں ہوسکتا جب تک اعمال نہ کرے، اسی طرح مسلم مطیع کامل نہیں ہوسکتا جب تک کہ دل سے اعتقاد نہ کرے، اب اگر یہ دونوں کلمے ساتھ ساتھ وارد ہوں اور مقامِ سوال میں ہوں تو ان کی حقیقت متباین ہوگی، جیسا کہ حدیثِ جبرئیل میں یہی صورت ہے اور اگر ساتھ وارد نہ ہوں یا مقامِ سوال میں نہ ہوں تو پھر اس صورت کے اندر ہوسکتا ہے ایک دوسرے میں داخل ہوجائیں۔ (۱۶)

حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ایمان اور اسلام کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور جب دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو پھر فرق ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں "فالإیمان والإسلام کاسم الفقیر والمسکین إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا" یعنی یہ دونوں الفاظ "مسکین" اور "فقیر" جیسے ہیں جب یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں ان کے حقائق متباین ہوتے ہیں اور جب الگ الگ مذکور ہوتے ہیں تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں۔ (۱۷)

---

(۱۳) مسند أحمد (ج۳ ص ۱۳۴ و ۱۳۵) مسند سیدنا أنس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

(۱۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸) کتاب الإیمان، باب من قال إن الایمان هو العمل، رقم (۲٦) و کتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم (۱۵۱۹)۔

(۱۵) رواه الطبرانی وأحمد۔ انظر مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۹) کتاب الإیمان، باب أی العمل أفضل وأی الدین أحب إلی اللہ۔

(۱٦) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الإیمان، باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم له۔

(۱۷) فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۸ و ۴۲۹) البحث الأول فی موجب اللغة۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اسلام عام ہے اور ایمان خاص۔

لہذا ہر ایمان اسلام ہے، ہر اسلام ایمان نہیں (۱۸)

١ - باب : اَلْإِيمَانِ ، وَقَوْلِ اَلنَّبِيِّ ﷺ : (بُنِيَ اَلْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ)

وَهُوَ قَوْلٌ وَفِعْلٌ ، وَيَزِيدُ وَيَنْقُصُ ، قَالَ اللهُ تَعَالَى : «لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» /الفتح : ٤/ . «وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» /الكهف : ١٣/ . «وَيَزِيدُ اَللهُ اَلَّذِينَ اَهْتَدَوْا هُدًى» /مريم : ٧٦/ . «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» /محمد : ١٧/ . «وَيَزْدَادَ اَلَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا» /المدثر : ٣١/ . وَقَوْلُهُ : «أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا اَلَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا» /التوبة : ١٢٤/. وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ : «فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا» /آل عمران : ١٧٣/ . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : «وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا» /الأحزاب : ٢٢/ . وَالْحُبُّ فِي اللهِ وَالْبُغْضُ فِي اللهِ مِنَ الْإِيمَانِ .

وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ : إِنَّ لِلْإِيمَانِ فَرَائِضَ وَشَرَائِعَ وَحُدُودًا وَسُنَنًا ، فَمَنِ اسْتَكْمَلَهَا اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْإِيمَانَ ، فَإِنْ أَعِشْ فَسَأُبَيِّنُهَا لَكُمْ حَتَّى تَعْمَلُوا بِهَا ، وَإِنْ أَمُتْ فَمَا أَنَا عَلَى صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ .

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عليه السَّلَامُ : «وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» /البقرة : ٢٦٠/ .

وَقَالَ مُعَاذٌ : اجْلِسْ بِنَا نُؤْمِنْ سَاعَةً . وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ : الْيَقِينُ الْإِيمَانُ كُلُّهُ .

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ : لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ .

وَقَالَ مُجَاهِدٌ : «شَرَعَ لَكُمْ» /الشورى : ١٣/ : أَوْصَيْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَإِيَّاهُ دِينًا وَاحِدًا .

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : «شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» /المائدة : ٤٨/ : سَبِيلًا وَسُنَّةً . «دُعَاؤُكُمْ» إِيمَانُكُمْ : لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ : «قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» /الفرقان : ٧٧/ . وَمَعْنَى الدُّعَاءِ فِي اللُّغَةِ الْإِيمَانُ .

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے، یہ پانچ چیزیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آگے مفصل آرہی ہیں، اسی حدیث کی طرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے، اول شہادتین، دوسری نماز، تیسری زکوٰۃ، چوتھی صوم اور پانچویں حج، ان میں سے شہادتین تو قول اور باقی فعل وعمل ہیں، اسی لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "وھو قول وفعل" اور جب قول و

(۱۸) فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۶)۔

فعل ہیں تو ان میں کمی بیشی بھی ہوگی اس لیے کہ اقوال و افعال میں سارے لوگ مساوی نہیں ہوتے، اسی لیے آگے فرمایا "یزید وینقص" کہ ان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "وھو قول وفعل" فرمایا ہے اور "ھو" کی ضمیر لوٹ رہی ہے "اسلام" کی طرف، کیونکہ وہ اقرب ہے، اس صورت میں سوال پیدا ہوگا کہ ایمان کی ترکیب ثابت کرنا چاہتے ہیں جبکہ یہاں اسلام کی ترکیب ثابت ہورہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام مترادف ہیں لہذا اسلام کی ترکیب سے ایمان کی ترکیب ثابت ہوجائے گی۔ (۱۹)

ایک احتمال "ھو" کی ضمیر میں یہ بھی ہے کہ اس کا مرجع "کتاب الإیمان" میں "ایمان" ہو اس صورت میں براہِ راست ایمان کی ترکیب ثابت ہوجائے گی۔ (۲۰)

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان کو قول وفعل قرار دیا ہے یعنی اقرار اور عمل کا ذکر تو کیا ہے تصدیق کا ذکر نہیں کیا، جبکہ اہم جزء وہی ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ قول عام ہے کہ باللسان ہو یا بالقلب، قول باللسان تو اقرار ہے اور قول بالقلب تصدیق، بعض حضرات کہتے ہیں کہ فعل کو عام قرار دیا جائے یعنی خواہ فعلِ قلب ہو یا فعلِ جوارح، فعلِ قلب تصدیق ہے اور فعلِ جوارح عمل بالارکان ہے۔ (۲۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ تصدیق بالقلب تو سب کے نزدیک مسلّم ہے اس کے بارے میں کوئی نزاع نہیں، اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا اور قول باللسان اور فعل بالاعضاء والجوارح کو ذکر کردیا۔ (۲۲)

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں "قول و فعل" کہا ہے اکثر نسخوں میں یہی ہے حالانکہ سلف کی تعبیر "قول وعمل" ہے۔ (۲۳) عمل اور فعل میں فرق ہے، فعل اختیاری اور غیراختیاری دونوں پر بولا جاتا ہے اور عمل کا اطلاق صرف فعلِ اختیاری پر ہوتا ہے، ایک فرق یہ بھی بتایا گیا ہے کہ عمل میں امتداد و استمرار ہوتا ہے اور فعل کے اندر امتداد و استمرار نہیں ہوتا۔ (۲۴)

بہرحال چونکہ اکثر استعمالات میں عمل اور فعل میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرلیتے ہیں اس لیے یہاں "فعل" کو ذکر کردیا۔ (۲۵)

---

(۱۹) شرح کرمانی (ج۱ص ۷۰)۔ (۲۰) حوالۂ بالا۔ (۲۱) حوالۂ بالا۔ (۲۲) حوالۂ بالا۔

(۲۳) فتح الباری (ج۱ص ۴۶)۔ (۲۴) دیکھیے تاج العروس (ج۸ص ۳۴) مادۃ "عمل" و (ج۸ص ۶۴) مادۃ "فعل"۔

(۲۵) فضل الباری (ج۱ص ۲۷۳)۔

پھر کشمیہنی کے نسخہ کے مطابق یہاں "قول وعمل" ہے (۲۶)، جو سلف کے مطابق ہے لہذا کوئی اشکال نہیں۔

"قول و عمل" کے معنیٰ

پھر "قول وعمل" کے حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے چار معنیٰ بیان کیے ہیں:

① ایک تو وہی معروف معنی ہیں کہ ایمان قول و عمل سے مرکب ہے۔

② دوسرے یہ کہ اصل ایمان تو صرف تصدیق ہے جس کا اظہار قول و عمل یعنی لسان و جوارح سے ہوتا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق ہے اور قول وعمل کے ذریعے ایمان کو قوت پہنچتی ہے۔

③ ایمان کا اطلاق جس طرح تصدیق پر ہوتا ہے اسی طرح قول وعمل پر بھی ہوتا ہے، دیکھو اگر کوئی آدمی زبان سے کسی شخص کی بات پر "ہاں" کردے تو کہتے ہیں کہ زید نے عمرو کی تصدیق کردی، اسی طرح اعمال پر بھی تصدیق کا اطلاق ہوتا ہے، ایک آدمی لوگوں کو نصیحت کرتا ہے اور خود اس پر عمل نہیں کرتا تو کہتے ہیں کہ اس کے اعمال اس کے قول کو جھٹلا رہے ہیں، اس کی تکذیب کررہے ہیں اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو نصیحت کرے اور خود بھی اس پر عمل کرے تو کہتے ہیں بھئی! اس کے اعمال اس کی بات کی تصدیق کررہے ہیں اور اس کی صداقت کی دلیل ہیں۔

④ چوتھا مطلب اس کا یہ بیان کیا ہے کہ ایمان پر قول وعمل متفرع ہوتے ہیں یعنی قول وعمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں۔ (۲۷)

ویزید وینقص

یعنی "یزیدبالطاعۃوینقص بالمعصیۃ" اس سے متعلق تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔

"یزید وینقص" میں ضمیر "ایمان" کی طرف لوٹ رہی ہے اور اگر اس کو "اسلام" کی طرف لوٹائیں تو بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام میں ترادف ہے۔ (۲۸)۔ گویا اسلام میں کمی و زیادتی سے ایمان کا زائد وناقص ہونا ثابت ہوجائے گا۔

بعض لوگوں نے اِس مقام پر یہ کہا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں حنفیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں

---

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۶)۔ (۲۷) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۵ و ۵۶)۔ (۲۸) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۷۰)۔

جو بساطتِ ایمان کے قائل ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کو ذو اجزاء ثابت فرما رہے ہیں چونکہ ایمان ذو اجزاء ہو تو جب ہی تو زیادت ونقصان کو قبول کرے گا۔

مگر یہ کہنا غلط ہے کیونکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایمان ہے تو نفسِ تصدیق کا نام، لیکن اس میں مکمّلات کے ذریعہ زیادتی ہوتی رہتی ہے بخلاف مرجئہ کے کہ وہ بالکل کسی قسم کی زیادتی کے قائل نہیں، لہذا ان پر رد ہوا(۲۹)۔

اس لیے بھی مرجئہ پر رد ہورہا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان کے لیے عمل ضروری نہیں، ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت مضر نہیں۔ جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ معصیت مضر ہے، اگر کوئی آدمی گناہوں کا ارتکاب کرے گا تو ان گناہوں کی وجہ سے وہ مستحقِ عذاب ہوگا لیکن جتنی مدت عذاب کی مقرر ہے اس کے بعد وہ نجات پائے گا اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ عاصی دائمی جہنمی نہیں بلکہ سزا بھگتنے کے بعد نجات پا جائے گا۔ اسی لیے علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہلِ حق کے جو باہمی اختلافات ہیں وہ نزاعِ لفظی کی قبیل سے ہیں حقیقی اختلاف اہلِ حق میں نہیں ہے۔ (۳۰)

قال اللہ تعالی: لِيَزْدَادُوْا إِيْمَانًا مَّعَ إِيْمَانِهِمْ

یہاں سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مسلسل آٹھ آیات ذکر کی ہیں جن میں زیادتِ ایمان کا بیان ہے، ان سے نصاً و صراحۃً ایمان کی زیادتی ثابت ہوتی ہے اور استدلالاً کمی نکلتی ہے، اس لیے کہ زیادت ونقصان امورِ اضافیہ میں سے ہیں جو چیز زیادتی کو قبول کرتی ہے وہ نقصان کو بھی قبول کرتی ہے۔

یہاں شارحین اور اساتذۂ کرام احناف کے مذہبِ مشہور کو پیش نظر رکھ کر بحث کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہاں نفسِ ایمان اور تصدیق میں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ آثارِ ایمان میں زیادتی مراد ہے۔

یہ آیت غزوۂ حدیبیہ سے متعلق ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرے کے خیال سے تشریف لے گئے۔ کفار نے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے منع کردیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو گفت وشنید کے لیے آپ نے ان کے پاس بھیجا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو انھوں نے روک لیا اور افواہ یہ پھیل گئی کہ انھیں شہید کردیا گیا، تو وہ صحابہؓ جو خالص عمرے کے لیے آئے تھے، ان کے خیال میں جنگ کا کوئی تصوّر نہیں تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جنگ پر آمادہ کیا اور بیعت علی الجهاد لی، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قتل نہیں کیا گیا تھا۔ آیتِ قرآنی "لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ إِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا" (الفتح/۱۸) میں اسی

(۲۹) تقریر بخاری شریف (ج۱ص ۱۱۲)۔

(۳۰) مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة (ج۷ص ۲۹۷)۔

بیعت کا ذکر ہے۔

بہرحال حضراتِ صحابہ رضوان اللہ علیہم جہاد کے لیے تیار ہوگئے، جان دینے یا دوسرے کی جان لینے کے لیے تیار ہونا کوئی کھیل نہیں ہے، یہ بڑا مشکل کام ہے، اس میں اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا اور اس کے لیے خطرہ مول لینا ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ وہ ذہنی طور پر تیار بھی نہ ہو تو آمادہ ہوجانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ اور بھی مشکل ہے کہ کسی بہادر آدمی کو جنگ کے لیے تیار کیا جائے اور جب وہ ولولۂ جہاد سے سرشار ہوجائے تو اس کو کہا جائے کہ نہیں! اب جنگ نہیں کرنی ہے، صورتحال یہ تھی کہ صحابۂ کرام کی جماعت پندرہ سو کی تھی، انھوں نے بدر میں تین سو تیرہ ہونے کی حالت میں مشرکین کے چھکے چھڑا دیے تھے اور گاجر مولی کی طرح ان کو قتل کیا تھا، اب تو وہ پندرہ سو ہیں اور ان کے اندر جہاد کا جذبہ موجزن ہے، ایسا جذبہ کہ بعض صحابہؓ نے تو جہاد کی بیعت تین دفعہ کی، حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت شروع میں بھی کی، درمیان میں بھی کی اور پھر آخر میں بھی کی، یہ جذبۂ جہاد ہی تو تھا جو وہ لوٹ لوٹ کر بیعت کررہے تھے۔

اب صورتحال یہ پیدا ہوگئی کہ بیعت کی خبر سن کر قریش کے لوگ خوفزدہ ہوگئے اور صلح کے لیے نامہ وپیام کا سلسلہ شروع ہوا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال تھا کہ اگر صلح ہوسکتی ہے تو ضرور کی جائے، چاہے ہم عمرے کے بغیر ہی واپس ہوں، اور صلح کی خاطر دوسری وہ شرائط بھی آپ ماننے کے لیے تیار تھے جن کا صلح حدیبیہ میں ذکر آتا ہے کہ اگر مکے کا کوئی آدمی مسلمان ہوکر مدینے آئے گا تو اسے واپس کردیا جائے گا اور مدینہ کا کوئی آدمی مرتد ہوکر مکے آئے گا تو اس کو واپس نہیں کیا جائے گا، اور یہ کہ اس سال واپس جائیں گے اور اگلے سال آئیں گے، صرف تین دن مکہ میں رہیں گے۔

ان شرائط کے ردعمل میں صحابہ کرام کے اندر بڑا اضطراب پیدا ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اضطراب سب سے زیادہ شدید تھا۔

آخرش معاملہ یہاں تک پہنچا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کھولنے اور جانوروں کو قربان کے لیے فرمایا تو کوئی کھڑا نہ ہوا، اس لیے کہ وہ جذبۂ جہاد سے سرشار ہوچکے تھے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو باوجود عدم تیاری کے جہاد کے لیے آمادہ کیا تھا، بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت لی تھی، اب وہ جہاد کیوں نہ کریں اور یہ بظاہر ذلت آمیز شکست کیسے قبول کریں؟! اس لیے وہ احرام کھولنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئے اور فرمایا کہ آج جیسا منظر تو میں نے کبھی بھی نہیں دیکھا، میں نے لوگوں سے کہا کہ اپنے جانوروں کو قربان کرو اور احرام کھول دو، تو کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ حضرت! یہ بتائیے کہ کیا واقعی آپ کا

مقصد یہی ہے کہ ہدیٰ کو ذبح کیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں! یہی مقصد ہے، تو انھوں نے اس کی ایک ترکیب بتائی اور کہا کہ آپ جاکر اپنے جانوروں کو ذبح کرنا شروع کردیجیے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مشورے پر عمل کیا صحابہ کرام نے جب یہ دیکھا تو زبردست جوش وخروش کے ساتھ ہدایا کو ذبح کرنے میں لگ گئے۔

دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صلح اپنے اجتہاد سے کی ہے، شاید اللہ کا حکم اس کو ملتوی کرنے کے لیے آجائے، لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے جانوروں کو ذبح کرنے کی تیاری کررہے ہیں اور جانور ذبح کررہے ہیں تو ان کو اطمینان ہوگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہی وحیِ ناطق ہے اور اب یہ منسوخ نہیں ہوگا، اس اطمینان کے بعد انھوں نے بڑھ چڑھ کر اپنے جانوروں کو ذبح کیا، حلق کرایا، احرام کے کپڑے بدلے اور دوسرا لباس پہن لیا۔ (۳۱)

یہ ایمان کا اثر تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری و وفاداری کا بے نظیر مظاہرہ تھا کہ کسی قسم کی تیاری کے بغیر آپ کے حکم پر جہاد کے لیے تیار ہوگئے اور جب جذبۂ جہاد سے سرشار ہوگئے تو آپ ہی کے حکم پر بظاہر ناموافق حالات میں صلح کرلی اور جہاد کا ارادہ ترک کردیا، تو قرآن مجید کی اس آیت "هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ السَّكِیْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ لِیَزْدَادُوْا اِیْمَانًا مَّعَ اِیْمَانِهِمْ" (الفتح/۴) سے یہ مراد ہے کہ وہ پہلے جو عزم علی القتال کیا تھا وہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا اور اب جو ترکِ قتال کے لیے وہ تیار ہوگئے ہیں حالانکہ دونوں کام مشکل تھے، یہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا، تو یہاں ایمان کے اثر کی زیادتی مراد ہے، پہلے بھی جب عزم کیا تھا ان کے آثارِ ایمان میں اضافہ ہوا تھا اور بعد میں بھی جب صلح قبول کی تو ان کے آثارِ ایمان میں اضافہ ہوا، آثارِ ایمان میں اضافے کا مطلب نورِ ایمان اور انشراحِ صدر میں اضافہ ہے، لہذا نفسِ ایمان کی زیادتی یہاں مراد نہیں ہے بلکہ آثارِ ایمان کی زیادتی مراد ہے۔

وَزِدْنَاهُمْ هُدًى

یہ دوسری آیت ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ یہاں زیادت فی الھدایۃ کا ذکر ہے اور ہدایت ایک عمل ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان میں داخل سمجھتے ہیں۔

لیکن ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد بصیرت کی زیادتی ہے یعنی جو ایمان ان کو حاصل تھا اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس میں انکو مزید بصیرت اور فہم عطا فرمائی۔

(۳۱) صلح حدیبیہ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے "السیرۃ الحلبیۃ" (ج۳ص ۸۔ ۳۱) و "زاد المعاد" (ج۳ص ۲۸۶۔ ۳۱۶)۔

اصل میں یہ آیت اصحابِ کہف کے قصے میں وارد ہوئی ہے، اصحابِ کہف کا واقعہ روم کے ایک بادشاہ کے زمانہ میں پیش آیا، جس کا نام دقیانوس تھا، بڑا کٹر بت پرست اور ظالمانہ انداز میں لوگوں کو بت پرستی پر مجبور کیا کرتا تھا، اس کی حکومت میں چند جوان اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ایسے پیدا کیے کہ انھوں نے اس کے دربار میں جاکر اعلان کیا "رَبُّنَا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَنْ نَّدْعُوَاْ مِنْ دُوْنِهٖۤ اِلٰهًا لَّقَدْ قُلْنَاۤ اِذًا شَطَطًا، هٰۤؤُلَاۤءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖۤ اٰلِهَةً لَوْلَا يَاْتُوْنَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطٰنٍۭ بَيِّنٍ فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا" (الکہف/۱۴و۱۵)۔ ربوبیت و الوہیت اللہ کے لیے مخصوص ہیں نہ ہم کسی کو رب بناسکتے ہیں، نہ الٰہ کہہ سکتے ہیں، اگر ہم نے کسی دوسرے کو رب اور الٰہ مانا تو ہماری یہ بات نازیبا اور غلط ہوگی، جو لوگ بت پرستی کی دعوت دیتے ہیں وہ کوئی واضح دلیل کیوں پیش نہیں کرتے۔

یہ انھوں نے اپنی قوتِ ایمان کا اظہار کیا ہے، ان ہی کے متعلق ارشاد ہے "وَزِدْنٰهُمْ هُدًى". لہذا یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ بصیرت فی الایمان اور انشراح فی الایمان کی زیادتی مراد ہے۔

وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى

اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اہلِ ہدایت کو ہدایت میں زیادتی عطا فرماتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ یہ ہدایت اور ایمان چونکہ ایک ہی چیز ہے اس واسطے ہدایت کے اندر زیادتی کا مطلب ان کے ایمان میں زیادتی ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہدایت اور ایمان دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، ہدایت ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ استمرار اور دوام علی الہدایہ مراد ہے۔

اصل صورتِ حال یہ ہے کہ یہ سورۂ مریم کی آیت ہے، اس سے کچھ پہلے فرمایا گیا ہے "وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيٰتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَّاَحْسَنُ نَدِيًّا" (مریم/۷۳) جب ان کے سامنے ہماری کھلی کھلی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو کفار مؤمنین سے کہتے ہیں کونسا فریق مرتبے اور مقام کے اعتبار سے بہتر اور مجلس اور سوسائٹی کے اعتبار سے اچھا ہے۔ یعنی وہ استہزاء اور تمسخر کرتے ہیں اور کہتے ہیں ہمارے اور اپنے حال کا موازنہ کرلو، ہمارا معیارِ زندگی کتنا بلند ہے اور تمہارا معیارِ زندگی کتنا پست ہے، ہماری معاشرت اور سوسائٹی اعلیٰ اور ارفع ہے اور تمہاری معاشرت گھٹیا اور کم تر ہے۔ قرآن کریم نے اس کا جواب دیا اور فرمایا "وَكَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ هُمْ اَحْسَنُ اَثَاثًا وَّرِءْيًا" (مریم/۷۴) سوسائٹی اور معیارِ زندگی کو چھوڑو، اس کا کوئی اعتبار نہیں، تم سے پہلے بہت سے ایسے لوگ گذرے ہیں کہ جن کا سامان بھی شاندار تھا

اور ظاہر بھی خوبصورت اور حسین تھا، لیکن ہم نے ان سب کو ہلاک اور تباہ و برباد کردیا۔ اس کے بعد پھر آگے فرمایا "قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا...." (مریم/٧٥) آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جو لوگ گمراہ ہوتے ہیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان کو ڈھیل دیتے ہیں اور وہ اپنی گمراہی میں دراز ہوتے رہتے ہیں، چونکہ وہ ہدایت قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے اور ان ہی گمراہی کی باتوں میں دلچسپی لیتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ ان کی گمراہی میں مزید اضافہ فرما دیتے ہیں، پھر ان کے مقابلہ میں فرمایا "وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى" (مریم/٧٦) اور جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پھر وہ ہدایت سے سرفراز ہوجاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کو استمرار علی الہدایۃ اور دوام علی الہدایۃ کی نعمت عطا فرماتے ہیں۔

گویا "وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى" میں جس ہدایت کی زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد استمرار و دوام علی الہدایۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کے لیے جدوجہد کرتا ہے، اس کو ہدایت بھی ملتی ہے اور اس کو استقامت بھی عطا کی جاتی ہے، اس شخص کے برخلاف جو گمراہی میں پڑ جاتا ہے پھر اسی کے لیے اپنی دلچسپیوں کو مختص کردیتا ہے، اس کو اسی گمراہی میں مبتلا رکھا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ

اس آیت سے بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گذشتہ آیت کی طرح ایمان کی زیادتی پر استدلال کرتے ہیں۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان کی بصیرت وفہم میں اضافہ کرتے رہتے ہیں اور قوائے روحانیہ کے اندر استعداد میں ترقی عطا فرماتے ہیں، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے۔

یہ سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آیت ہے، اس سے پہلے یہ آیت ہے "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ" (محمد/١٦) یہاں "زَادَهُمْ هُدًى" "طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ" کے مقابلہ میں ہے اور "وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ" "وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ" کے مقابلہ میں ہے، کفار کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ کچھ لوگ قرآن کی آیتوں کو سنتے ہیں اور اس کے بعد جب آپ کی مجلس سے چلے جاتے ہیں تو اہل علم سے بطورِ تمسخر پوچھتے ہیں "کیا کہا ہے ابھی؟"۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے انسان کو جو قویٰ عطا فرمائے ہیں ان کے بارے میں یہ اصول اور دستور ہے کہ آپ ان قوتوں کو استعمال کرتے رہیے تو وہ بحال رہتی ہیں ہاتھ پاؤں کو حرکت دی جاتی رہے تو ان کی قوت بحال رہے گی، اگر ان کو حرکت دینا چھوڑ دیا گیا تو یہ شل ہوجائیں گے۔

یہی حال قوائے روحانیہ کا ہے اگر ان کو روحانیت حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا رہا تو ان کی قوت بحال رہے گی لیکن اگر ان کو صحیح استعمال کرنے کے بجائے ہر وقت تمسخر، استہزاء اور احکام الٰہی کی توہین اور تحقیر میں مبتلا کیا گیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان میں روحانیت اخذ کرنے کی جو صلاحیت اللہ تعالیٰ نے ان قویٰ میں رکھی ہے وہ زائل ہوجاتی ہے، پھر آپ کتنا ہی سمجھائیں وہ نہیں سمجھتا، تمسخر اور استہزاء کی عادت ڈال کر اس نے اکتسابِ روحانیت کی صلاحیت کو فنا کردیا ہے، قرآن مجید اسی کو "ختم" سے تعبیر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان کے دلوں پر مہر لگ گئی یعنی لاپروائی اور تمسخر کی عادت ڈال کر قوائے روحانیہ کو ہدایت حاصل کرنے کی صلاحیت سے محروم کردیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جن لوگوں نے قوائے روحانیہ کو صحیح استعمال کیا اس کے نتیجہ میں ان کی فہم وبصیرت میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِيْمَانًا

اس آیت میں زیادتِ ایمان کا ذکر ہے۔

یہ سورۂ مدثر کی آیت ہے، اس سے پہلے ذکر ہے کہ جہنم پر انیس فرشتے مقرر کیے گئے ہیں، یہ وہاں کے انتظام کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، مشرکینِ مکہ میں سے بعض لوگوں نے اس کا مذاق اڑایا، ایک شخص کہنے لگا کہ سترہ کو تو میں اکیلا ہی کافی ہوجاؤں گا، باقی دو کا انتظام دوسرے لوگ آسانی سے کرلیں گے اس لیے جہنم سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے بعد ہے "وَمَا جَعَلْنَآ اَصْحٰبَ النَّارِ اِلَّا مَلٰٓئِكَةً وَّمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ اِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِيْمَانًا" (المدثر/٣١) یہ فرشتے جو جہنم میں مقرر کیے ہیں کافروں کے لیے ایک مستقل فتنہ اور آزمائش ہیں انھوں نے حسبِ عادت تمسخر کیا اور وہ اس سے فتنے میں مبتلا ہوگئے اور اپنی عاقبت خراب کرلی، آگے فرمایا "تاکہ اہلِ کتاب کو یقین آجائے" یہ اس لیے فرمایا کہ کتبِ سماویہ میں بھی ملائکۂ جہنم کا عدد انیس بیان کیا گیا تھا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امّی ہیں انھوں نے کتبِ سماویہ کا مطالعہ نہیں کیا، اور عدد میں قیاس بھی نہیں چلتا، لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ کی وحی ان کے پاس آتی ہے، جس طرح وحیِ ربانی نے پہلی کتابوں میں بتایا تھا کہ جہنم کا انتظام کرنے والے ملائکہ انیس ہیں، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن بتا رہا ہے، تو ثابت ہوا کہ یہ قرآن

مجید اللہ کی وحی سے آپ کے پاس آرہا ہے، لہذا اہلِ کتاب کے لیے اس میں سامانِ یقین موجود ہے۔

آگے فرمایا "وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِيْمَانًا" یہاں آپ کہہ سکتے ہیں کہ تظاہرِ ادلہؓ کی طرف اشارہ ہے یعنی اہلِ ایمان کو اس بات کی مسرّت ہوئی کہ جس طریقہ سے جہنم کے فرشتوں کا عدد ہماری کتاب کے اندر انیس بیان کیا گیا ہے، اسی طرح کتبِ سماویہ کے اندر بھی یہی عدد بیان کیا گیا ہے، تو اس عدد کی ایک دلیل تو ہمارا قرآن ہے اور ایک دلیل کتبِ سماویہ کا بیان ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خالص غیب سے تعلق رکھتی ہے کہ جہنم میں انتظام کرنے والے کتنے فرشتے ہیں، تو جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعۂ وحی بتلایا کہ انیس ہیں تو صحابۂ کرام نے اس پر کامل یقین کرلیا اس غیبی خبر پر یقین کرلینے سے ثابت ہوا کہ وہ قوی الایمان ہیں ضعیف الایمان نہیں؛ ان کے ایمان کی کیفیت نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، تو یہاں "يَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِيْمَانًا" میں کیفیتِ ایمان کی قوت اور مضبوطی مراد ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ آپ کہہ سکتے ہیں پہلے تو اجمالی طور پر یہ بات ان کے "مؤمَن بہ" میں داخل تھی کہ جو کچھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم خبر دیتے ہیں وہ صحیح اور درست ہوتی ہے، پھر جب آپ نے خبر دی کہ جہنم کا انتظام کرنے والے فرشتے انیس ہیں تو انھوں نے فوراً یقین کرلیا "آمنوا بالجملة ثم آمنوا بالتفصیل" پہلے اجمالی ایمان تھا پھر تفصیل کے ذریعہ مؤمَن بہ میں زیادتی ہوگئی، تو یہاں ایمان کی زیادتی کے بجائے مؤمَن بہ کی زیادتی مراد ہے۔

ملائکۂ جہنم کی تعداد کی حکمت

یہاں سوال ہوتا ہے کہ جہنم میں کافروں کو قابو کرنے کے لیے تو ایک ہی فرشتہ کافی تھا، یہ انیس کیوں مقرر کیے گئے؟

یوں تو علماء نے اس کی بہت ساری حکمتیں لکھی ہیں لیکن اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا کلام نہایت لطیف اور عمیق ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ اصل میں بات یہ ہے کہ فرشتوں کو جس کام کے لیے مقرر کیا جاتا ہے اسی کام کی ان کے اندر استعداد اور قابلیت رکھی جاتی ہے، حضرت جبریلِ امین وحی لانے کے لیے مقرر ہیں تو اگر وہ وحی لے کر آسمان سے زمین پر دن میں سو مرتبہ بلکہ ہزار مرتبہ بھی آئیں تو ان کے لیے کوئی مشکل نہیں، لیکن چونکہ ان کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر نہیں کیا گیا اس لیے وہ ایک بچے کی روح بھی قبض نہیں کرسکتے، اسی طرح عزرائیل علیہ السلام کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر کیا گیا

ہے تو آنِ واحد میں ہزاروں لاکھوں آدمیوں کی روح قبض کرلیتے ہیں لیکن بارش برسانا اور بادلوں کا کنٹرول کرنا ان کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح سے اللہ تعالی نے عذابِ جہنم کی انیس اقسام مقرر کی ہیں اور ان میں سے ہر قسم کے لیے ایک فرشتہ کو افسر مقرر کیا گیا ہے، ہر فرشتہ کو جس نوع کے لیے مقرر کیا گیا ہے وہ اسی میں کارآمد ہے دوسری قسم میں مفید نہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عذاب کی انواع انیس مقرر کی گئی ہیں اور ہر نوع کے لیے علیحدہ فرشتہ مقرر کیا گیا ہے اس بناء پر انیس کا عدد بیان کیا گیا ہے۔ (۴۲)

اب رہی یہ بات کہ اللہ تبارک وتعالی نے عذاب کی انواع انیس کیوں مقرر کی ہیں؟ سو اس کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ تکوینی امر ہے اور امورِ تکوینیہ میں حکمت کی تلاش بے سود اور بے فائدہ ہے، یہ تو علماء نے بتادیا ہے کہ انیس انواع ہیں اور انیس فرشتے ہیں ورنہ تو اس عدد کے بارے میں بھی گفتگو کی کوئی حاجت اور ضرورت نہیں، امورِ تکوینیہ میں حکمت کا تعین کرنا بندوں کے بس کی بات نہیں۔

وقولہ عزّ وجلّ: "أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آیتوں کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے اور یہ سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا، پانچ آیتیں ماقبل میں گذر چکیں اور اب چھٹی آیت کا ذکر ہورہا ہے تو درمیان میں "وقولہ عزوجل" بڑھا دیا، بظاہر اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ البتہ آپ کہہ سکتے ہیں کہ تفنّن کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا کیا ہے، تسلسل کے ساتھ آیتیں چلی آرہی تھیں تو اب انھوں نے درمیان میں "وقولہ عزّوجلّ" بڑھا دیا تاکہ پڑھنے والوں کے دل میں نشاط پیدا ہو، جب نہج بدلتا ہے اور انداز تبدیل ہوتا ہے اس سے طبیعت میں انشراح آتا ہے، تفنّنِ عبارت کا یہی مقصد ہوتا ہے۔

اس کے بعد آیت ذکر کی ہے "أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا" (التوبۃ/۱۲۴) جب قرآن کریم کی کوئی سورت نازل ہوتی تو منافقین کہتے تھے کہ اس سے تم میں سے کس کس کے ایمان میں زیادتی ہوئی ہے؟ تو قرآن کریم نے کہا "فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ" (التوبۃ/۱۲۴) کہ اس نے اہلِ ایمان کے ایمان میں اضافہ کیا اور وہ اس سے خوش ہیں "وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ" (التوبۃ/۱۲۵) جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے اس نے ان کے مرض میں اور اضافہ کردیا، جب کوئی آدمی بیمار ہوتا ہے اور اس کی قوتِ ہاضمہ بگڑتی ہے تو بہترین غذا اس کے حق میں مزید بیماری میں اضافہ کا سبب ہوتی ہے وہ دلیہ کھا سکتا ہے بریانی نہیں کھا سکتا، وہ دودھ اور بسکٹ کھا سکتا ہے قورمہ

(۴۲) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۷۶۴ و ۷۶۵)۔ حاشیہ (۱۳)۔

نہیں کھا سکتا، اگر اس کو بریانی اور قورمہ کھلایا جائے گا تو اس کا معدہ اور زیادہ خراب ہوجائے گا، لیکن جو آدمی تندرست اور صحت مند ہوتا ہے وہ جب بریانی یا قورمہ استعمال کرتا ہے تو اس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ غذا جزو بدن بنتی ہے۔

اسی طرح روحانی قوت و صحت بحال ہو تو قرآن کریم کی آیات سے فائدہ ہوتا ہے اور جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے ان لوگوں کو قرآن مجید سے جو روح کے لیے غذا کی حیثیت رکھتا ہے مزید نقصان ہوتا ہے "وَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا اِلٰی رِجْسِهِمْ وَمَاتُوْا وَهُمْ كٰفِرُوْنَ" (التوبة/۱۲۵) جن کے دلوں میں مرض تھا سورت کے نازل ہونے کے بعد اس بیماری کی وجہ سے ان کی روحانی غلاظت میں اور اضافہ ہوگیا اور وہ اسی کفر اور بیماری کی حالت میں مرگئے، یہاں "مرض" اور "رجس" کا لفظ استعمال فرمایا ان دونوں کے اندر بہت لطیف مناسبت ہے جیسے جسمانی طور پر آدمی مریض ہوتا ہے تو جب اس کو صالح غذا پیش کی جاتی ہے تو اس کی گندگی میں اضافہ ہوتا ہے اسی طریقے سے ان کے دلوں میں نفاق کا مرض چونکہ موجود ہے تو قرآن کی صالح غذا جب ان کے لیے پیش کی جاتی ہے تو وہ ان کے لیے صحت بخش اور مقوی نہیں ہوتی بلکہ جو نجاست ان میں موجود ہے اس میں اور اضافہ ہوجاتا ہے۔

بہرحال "اَیُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖۤ اِیْمَانًا" والی آیت کے اندر جو زیادتِ ایمان کا ذکر کیا گیا ہے علامہ ثعلبی جزائری مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعلق فرمایا کہ سورت کے نازل ہونے کے بعد تین طرح سے زیادتی ہوتی ہے:۔

کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ سورت جب اترتی ہے تو اس میں نئے احکام ہوتے ہیں لہذا ان نئے احکام پر ایمان لایا جاتا ہے اس کو آپ کہہ سکتے ہیں آمنوا بالجملۃ ثم آمنوا بالتفصیل پہلے سے اجمالی طور پر ایمان تھا کہ جو کچھ وحی کے ذریعہ اترے گا ہم اس کو تسلیم کریں گے، اب سورت کے اندر نئے مسائل و احکام آئے تو ان کو مان لیا۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات قرآن کی سورت میں قرآنی دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔ ان دلائل کو سن کر اور پڑھ کر ایمان میں تازگی، ترقی اور انشراح حاصل ہوتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ مؤمنین کو کبھی وساوس آتے ہیں ان سے بتقاضائے بشریت غلطی صادر ہوجاتی ہے نئی سورت کے نازل ہونے سے وہ سب زائل ہوکر ایمان تر و تازہ اور پختہ ہوجاتا ہے۔ (۳۳) واللہ اعلم۔

---

(۳۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

وقولہ جلّ ذکرہ: فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيْمَاناً

قرآن کریم کی پوری آیت ہے "اَلَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيْمَاناً وَّقَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ۔" (آل عمران/۱۷۳)

یہ آیت غزوۂ حمراء الاسد سے متعلق ہے، ابوسفیان جب اُحد سے مکہ کو واپس گیا تو راستہ میں خیال آیا کہ ہم نے بڑی غلطی کی، ہزیمت یافتہ اور زخم خوردہ مسلمانوں کو یونہی چھوڑ کر چلے آئے، مشورے ہونے لگے کہ پھر مدینہ واپس چل کر ان کا قصہ تمام کردیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو اعلان فرما دیا کہ جو لوگ کل ہمارے ساتھ لڑائی میں حاضر تھے آج دشمن کا تعاقب کرنے کے لیے تیار ہوجائیں، مسلمان مجاہدین باوجودیکہ تازہ زخم کھائے ہوئے تھے، اللہ اور رسول کی پکار پر نکل پڑے آپ ان مجاہدین کی جمعیت کو لے کر مقام حمراء الاسد تک (جو مدینہ سے آٹھ میل پر ہے) پہنچے، ابوسفیان کے دل میں یہ سُن کر کہ مسلمان اس کے تعاقب میں چلے آرہے ہیں سخت رعب و دہشت طاری ہوگئی، دوبارہ حملہ کا ارادہ فسخ کرکے مکہ کی طرف بھاگا، عبدالقیس کا ایک تجارتی قافلہ مدینہ آرہا تھا، ابوسفیان نے ان لوگوں کو کچھ دے کر آمادہ کیا کہ وہ مدینہ پہنچ کر ایسی خبریں شائع کریں جن کو سن کر مسلمان ہماری طرف سے مرعوب و خوفزدہ ہوجائیں، انھوں نے مدینہ پہنچ کر کہنا شروع کیا کہ مکہ والوں نے بڑا بھاری لشکر اور سامان مسلمانوں کے استیصال کی غرض سے تیار کیا ہے، یہ سن کر مسلمانوں کے دلوں میں خوف کی جگہ جوشِ ایمان بڑھ گیا اور کفار کی جمعیت کا حال سن کر کہنے لگے "حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ" ساری دنیا کے مقابلہ میں اکیلا خدا ہم کو کافی ہے، اسی پر یہ آیات نازل ہوئیں۔

بعض کہتے ہیں کہ جنگ اُحد تمام ہونے پر ابوسفیان نے اعلان کیا تھا کہ اگلے سال بدر پر پھر لڑائی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول کرلیا، جب اگلا سال آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو حکم دیا کہ جہاد کے لیے چلو، اگر کوئی نہ جائے گا تب بھی اللہ کا رسول تنہا جائے گا، اُدھر سے ابوسفیان فوج لے کر مکہ سے نکلا، تھوڑی دور چل کر کمرِ ہمت ٹوٹ گئی، رعب چھا گیا، قحط سالی کا عذر کرکے چاہا کہ مکہ واپس جائے مگر صورت ایسی ہو کہ الزام مسلمانوں پر رہے چنانچہ یہ صورت اختیار کی کہ ایک شخص مدینہ جارہا تھا، اس کو کچھ دیا اور کہا کہ وہاں پہنچ کر اس طرف کی ایسی خبریں مشہور کرنا جن کو سُن کر مسلمان خوف کھائیں اور جنگ کو نہ نکلیں، وہ مدینہ پہنچ کر کہنے لگا کہ مکہ والوں نے بڑی بھاری جمعیت اکٹھی کی ہے، تم کو لڑنا بہتر نہیں، مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ نے ہمت دی، انھوں نے یہی کہا کہ ہم کو اللہ کافی ہے، آخر مسلمان حسبِ وعدہ بدر پہنچے وہاں بڑا بازار لگتا تھا، تین روز رہ کر تجارت کرکے خوب نفع کما کر مدینہ واپس آئے، اس غزوہ کو بدرِ

صغریٰ کہتے ہیں۔ (۳۴)

بہرحال یہاں راجح یہی ہے کہ یہ غزوۂ حمراء الاسد کا ذکر ہے اور ایمان کی زیادتی سے مراد جوشِ ایمان کی زیادتی ہے۔

وقولہ تعالیٰ: وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا

یہ سورۂ احزاب کی آیت ہے اور غزوۂ احزاب سے متعلق ہے پوری آیت ہے "وَلَمَّا رَأَ الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا" (الأحزاب/۲۲) جب مؤمنین نے احزابِ کفار کو دیکھا کہ قریش کے لوگ تنہا نہیں آئے بلکہ وہ دوسرے قبائل کو لے کر مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے لیے آئے ہیں تو وہ کہہ اٹھے کہ اسی کا ہم سے اللہ اور اس کے رسول نے وعدہ کیا تھا اور اللہ اور اس کے رسول سچے ہیں، اس سے ان کے ایمان اور خوئے تسلیم میں اضافہ ہی ہوا۔

غزوۂ احزاب میں عام مسلمانوں پر جو شدّت گذری ہے قرآن مجید نے اتنی شدّت کا ذکر کسی اور غزوہ کے لیے نہیں کیا، لیکن جو ممتاز اہلِ کمال و اخلاص تھے اور ان کی اللہ و رسول کے وعدوں پر نظر تھی ان کی عجیب کیفیت ہوئی جیسے جب کوئی انتہائی معتبر آدمی کسی حیران کن واقعے کی پیشینگوئی کرتا ہے اور پھر وہ واقعہ رونما ہوتا ہے، تو آپ بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں یہ تو وہی بات ہوئی جو ہمیں بتائی گئی تھی! ہو بہو وہی نقشہ ہمارے سامنے آگیا جو پیشینگوئی میں بیان کیا گیا تھا! یہی صورتحال یہاں پیش آئی، آپ پہلے بتاچکے تھے کہ ایسا ہوگا اور اسی طرح ہوا، اسی کا ذکر ہے "هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ" قریش ہی نہیں تمام عرب کی طرف سے مسلمانوں کو ختم کرنے کی یہ آخری کوشش تھی جس میں ان کو منہ کی کھانی پڑی اور ناکام واپس گئے، اسی موقعہ پر آپ نے فرمایا تھا "نَغْزُوهُمْ وَلَا يَغْزُونَنَا" (۳۵) اب آئندہ ہم ان پر حملہ کریں گے، ان کو حملے کی جرأت نہیں ہوگی، چنانچہ یہی ہوا، مسلمانوں نے فتح مکہ میں حملہ کیا، ان کو پھر کبھی حملہ کرنے کی جرأت نہیں ہوئی، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور اس کے رسول کے وعدوں کے صادق ہونے کی وجہ سے اعتماد بڑھ گیا۔

والحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان

پیچھے آٹھ آیتیں گذر چکی ہیں اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حب فی اللہ اور

---

(۳۴) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۹۴)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج۲ ص ۵۹۰) کتاب المغازی، باب غزوة الخندق وھی الأحزاب۔

بغض فی اللہ اعمال ہیں اور یہ ایمان کا جزء ہیں، تو معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے اور ہر مرکب قابل للزیادۃ والنقصان ہوتا ہے، لہذا ایمان کی ترکیب اور قابل للزیادۃ والنقصان ہونا ثابت ہوگیا۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ "الحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان" نہ حدیث ہے اور نہ قرآن کی آیت ہے، اب دو ہی احتمال ہیں یا تو خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقابلہ میں حجّت نہیں، یا سلف کا قول ہے، اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ یہاں "من الإیمان" میں "من" تبعیض کے لیے نہیں بلکہ "من" ابتدائیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں ایمان سے ناشی ہیں اور اس کے متعلقات میں داخل ہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے ترکیب اور زیادت ونقصان پر استدلال درست نہ ہوگا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "والحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان" کا جو جملہ ذکر کیا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے ابوداود کی حدیث "أفضل الأعمال الحب فی اللہ والبغض فی اللہ" (۲) اور "من أحبّ للہ وأبغض للہ وأعطی للہ ومنع للہ فقد استکمل الإیمان" (۳) کی طرف اشارہ ہے۔

لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی حدیث میں ایمان کا ذکر ہی نہیں اور دوسری حدیث میں "استکمالِ ایمان" کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ ان چاروں چیزوں کا تعلق کمالِ ایمان سے ہے اور کامل ایمان کو ہم بھی مرکب اور قابل للزیادۃ والنقصان مانتے ہیں لیکن یہاں گفتگو نفسِ ایمان میں ہے۔

اور اگر اس جملہ میں حسبِ منشائے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "من" کو تبعیض کے لیے مان لیں تو ایمان سے مراد ہم "ایمانِ کامل" لیں گے جس کے مرکب ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔

"وکتب عمر بن عبدالعزیز إلی عدی بن عدی: أن للإیمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً، فمن استکملها استکمل الإیمان ومن لم یستکملها لم یستکمل الإیمان

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے عدی بن عدی رحمۃ اللہ علیہ کو لکھا کہ ایمان کے کچھ فرائض ہیں، کچھ شرائع ہیں، کچھ حدود ہیں اور کچھ سنن ہیں، جس شخص نے ان سب کو مکمل کیا اس نے

---

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۲) أخرجه أبوداود فی سننه عن أبی ذر رضی اللہ عنه، فی کتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، رقم (۴۵۹۹)۔

(۳) أخرجه أبوداود فی سننه عن أبی أمامة رضی اللہ عنه، فی کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الإیمان ونقصانه۔ رقم (۴۶۸۱)۔

اپنے ایمان کو مکمل کرلیا اور جس نے ان کو مکمل نہیں کیا اس نے ایمان کو مکمل نہیں کیا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ

یہ پانچویں خلیفۂ راشد کہلاتے ہیں، ان کو مجددِ اول قرار دیا گیا ہے، ۶۱ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۱۰۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، (۴) احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سرکاری طور پر مدوّن کرانے کا تجدیدی کارنامہ انھوں نے ہی انجام دیا۔ (۵)

مثل مشہور ہے کہ فلاں شخص اتنا عادل ہے کہ اس کے عدل کے زیرِ اثر بکری اور بھیڑیا ایک گھاٹ پر پانی پیتے ہیں، بھیڑیا بکری کو نقصان نہیں پہنچاتا، یہ مثل ہے لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں یہ واقعہ تھا، ان کے عدل کا اثر حیوانات پر بھی پڑ رہا تھا۔ (۶)

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا "ما أقول فی رجل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: سمع اللہ لمن حمده، فقال خلفه: ربنا ولک الحمد" ان سے پوچھا گیا کہ "أیهما أفضل؟ هو أو عمر بن عبدالعزیز" تو فرمایا "لتراب فی منخری معاویة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر و أفضل من عمر بن عبدالعزیز" (۷)

عدی بن عدی

یہ عدی بن عدی بن عَمِیرہ بن فروہ بن زرارہ کندی ہیں، یہ جزیرۂ ابن عمر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے گورنر تھے (یہ ابنِ عمر کوئی اور ہیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مراد نہیں ہیں) یہ جزیرۂ موصل کے قریب ایک علاقہ ہے، ان کے بارے میں یہ اختلاف بھی ہوا کہ یہ صحابی تھے یا تابعی؟ صحیح قول یہی ہے کہ یہ تابعی تھے، ان کے والد اور چچا صحابی تھے۔

ان کی جلالتِ شان، عبادت اور فضل و صلاح پر سب کا اتفاق ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عدی بن عدی سید أهل الجزیرة۔"

مسلمہ بن عبدالملک کہتے ہیں کہ قبیلۂ کندہ میں تین شخص ایسے ہیں جن کے وسیلے سے بارش طلب

---

(۴) تہذیب الکمال للمِزّی (ج ۲۱ ص ۴۳۶ و ۴۴۶)۔

(۵) تفصیل کے لیے "مقدمۃ العلم" ملاحظہ کیجیے۔

(۶) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج ۲ ص ۱۸)۔

(۷) دیکھیے البدایة والنهایة (ج ۴ جزء ۸ ص ۱۳۹) ترجمة معاویة رضی اللہ عنہ۔

کی جاتی ہے اور ان کے واسطے سے دشمنوں کے خلاف مدد طلب کی جاتی ہے ایک رجاء بن حَیْوَہ ہیں دوسرے عُبادہ بن سبأ اور تیسرے یہ عدی بن عدی ہیں۔ ۱۲۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۸) رحمہ اللہ تعالی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالی کے اثر سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اثر سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان مرکب ہے، اس میں فرائض، شرائع، حدود اور سنن داخل ہیں، لہذا جب ایمان مرکب ہوا تو اس کا قابلِ زیادت و نقصان ہونا بھی ثابت ہوجائے گا اور ہم کہہ سکیں گے الإیمان یزید وینقص۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ یہاں اِن چیزوں کو ایمانِ کامل کا جزء قرار دے رہے ہیں کیونکہ آخر میں "فمن استکملها استکمل الإیمان" اور "ومن لم یستکملها لم یستکمل الإیمان" کے الفاظ ہیں اور ایمانِ کامل کے مرکب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ "إن للإیمان فرائض.... الخ" سے جزئیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ایمان کے متعلقات اور فروع میں سے ہیں، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

فرائض و شرائع اور حدود و سنن

"فرائض" سے مراد اعمالِ مفروضہ یعنی نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ ہیں۔

"شرائع" سے عقائد یعنی توحید، رسالت، حشر ونشر اور جزاء الاعمال وغیرہ مراد ہیں۔

حدود میں تین احتمال ہیں:

❶ اس سے احکام کے مبادی وغایات مراد لیے جائیں جیسے نماز کی ابتداء تکبیرِ تحریمہ سے اور انتہا سلام پر ہوتی ہے، یہ نماز کی حد ہے، روزے کی ابتدا صبحِ صادق سے اور انتہا غروبِ آفتاب پر ہے، یہ روزے کی حد ہے۔

❷ حدود سے مراد زواجر ہیں جیسے حدِّ سرقہ، حدِّ شربِ خمر وغیرہ۔

❸ تیسرا احتمال یہ ہے کہ حدود سے منہیات مراد لیے جائیں جیسے آیتِ کریمہ میں ارشاد ہے "وَمَنْ

---

(۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۳) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹)۔

"یَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ" (۹) اسی طرح حدیث میں ہے "ألا وإن لکل مَلِکٍ حِمًی ألا إنّ حِمَی اللّٰہ فی أرضہ مَحارِمُہ" (۱۰) یہ منہیات اور محرمات حدود ہیں ان پر رک جانے کا حکم ہے، تجاوز کی اجازت نہیں۔

"سنن" سنت کی جمع ہے، سنت کے معنی طریقے کے ہیں اس میں فرائض، شرائع اور حدود بھی داخل ہیں، کیونکہ یہ سب دین کے طریقے ہیں، اس صورت میں یہ تعمیم بعد التخصیص ہوجائے گی کہ پہلے ان چیزوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا بعد میں سب کو ایک عنوان تلے جمع کردیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فرائض کے مقابلہ میں "سنن" کو لایا گیا ہے لہذا اس سے امورِ مندوبہ و مسنونہ مراد ہونگے۔

اس کے بعد فرمایا "فمن استکملها استکمل الإیمان ومن لم یستکملها لم یستکمل الإیمان" جو اس کو مکمل کرے گا فرائض و شرائع اور حدود و سنن کا اہتمام کرے گا وہ اپنے ایمان کو کامل بنائے گا، اور جو ان سب کا اہتمام نہیں کرے گا، اس کا ایمان ناقص رہے گا۔

فإن أعِشْ فسأبینها لکم حتی تعملوا بها وإن أمُتْ فما أنا علیٰ صحبتکم بحریص"

اگر میں جیتا رہا تو ان کی تفصیلات بیان کروں گا تاکہ تم ان پر عمل کرو اور اگر میں زندہ نہ رہا، میری موت آگئی تو مجھے تمہارے ساتھ رہنے کا کوئی شوق نہیں۔

وقال إبراهیم: وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالی سے عرض کیا تھا "رَبِّ أَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتیٰ" اس پر اللہ تعالی کی طرف سے سوال ہوا تھا "قَالَ: أَوَلَمْ تُؤْمِنْ" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب دیا "قَالَ: بَلیٰ وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ۔" (البقرة/۲۶۰)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے اشارہ کرنا چاہتے ہیں سعید بن جبیر اور مجاہد رحمہما اللہ کی تفسیر کی طرف، چنانچہ سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر "یزداد یقینی" سے کی ہے اور امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے "لأزداد إیمانا إلی إیمانی" سے کی ہے، اس طرح زیادت ایمان ثابت ہوجاتی ہے، جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں یہ بات ثابت ہے تو چونکہ آپ کی ملّت کی اتباع کا ہمیں حکم ہے اس لیے گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے۔ (۱۱)

---

(۹) سورة الطلاق/۱۔

(۱۰) صحیح بخاری (ج۱ ص۱۳) کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدینہ۔ (۱۱) فتح الباری (ج۱ ص۴۷)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے کلام میں زیادتِ ایمان مراد نہیں بلکہ شوق واضطراب کو اطمینان میں تبدیل کرنا مراد ہے، مزید وضاحت آگے تشریح سے ہوجائے گی۔

کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سوال کسی شک کی بنیاد پر تھا؟

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالی سے احیاءِ موتی کا سوال کیوں کیا؟ کیا آپ کو اللہ تعالی کی قدرت علی الاِحیاء میں معاذاللہ کوئی شک یا تردد تھا؟ حالانکہ وہ ابوالانبیاء اور اولوالعزم رسولوں میں شامل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "کیف" کا استعمال کبھی تو استعجاز کے لیے ہوتا ہے، کبھی استعجاب کے لیے اور کبھی استفہام کے لیے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ میں اتنا غیر معمولی بوجھ اٹھالیتا ہوں اس سے آپ کہتے ہیں "أرِني کیف تحمل هذا" تو یہ استعجاز کے لیے ہے یعنی آپ اسے عاجز ظاہر کرنا اور قرار دینا چاہتے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک چھوٹا سا بچہ ہو اور اس کے متعلق کہا جائے کہ اس کو موطا امام مالک یاد ہے تو آپ پوچھتے ہیں "کیف حفظ الموطأ" اس نے کس طرح موطا کو یاد کرلیا! اس کی عمر تو بہت کم ہے! یہاں "کیف" استعجاب کے لیے ہے۔

اور ایک "کیف" کیف کان بدء الوحی میں آیا ہے وہ استفہام کے لیے ہے۔

یہاں سمجھ لیجیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو سوال کیا ہے وہ استفہام کے لیے تھا، اور یہ سوال اس بات پر مبنی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قدرت علی الاِحیاء کا بھرپور یقین ہے، اس قوتِ یقین کی وجہ سے ان میں اشتیاق پیدا ہوا کہ وہ اس کی کیفیت کا مشاہدہ کریں، آپ کو یقین ہے کہ مکّہ مکرّمہ ایک مقدس شہر ہے، وہاں بیت اللہ ہے، دنیا بھر کے لوگ وہاں پہنچتے ہیں اور حج کا فریضہ ادا کرتے ہیں، اس یقین کی وجہ سے آپ کے دل میں اشتیاق ہے کہ اللہ وہ مبارک ساعت میری زندگی میں بھی لائے کہ میں مکّہ مکرّمہ کا دیدار کروں، یقین جتنا قوی اور مضبوط ہوتا ہے اسی کے مطابق اشتیاق بھی ہوتا ہے، حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو چونکہ یقین کامل تھا اسی کامل یقین کی وجہ سے ان کے اندر کیفیتِ احیاء کو دیکھنے کا شدید شوق تھا، اس لیے انھوں نے درخواست کی "رَبِّ اَرِنِیۡ کَیۡفَ تُحۡیِ الۡمَوۡتٰی" لیکن اللہ سبحانہ وتعالی اپنے انبیاء کی شان کی حفاظت کرتے ہیں اس لیے سوال فرمایا "اَوَلَمۡ تُؤۡمِنۡ" یہ سوال اس لیے نہیں تھا کہ اللہ

سبحانہ وتعالیٰ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یقین اور ایمان میں شک گذرا، بلکہ اس لیے سوال کیا تاکہ کسی بلید اور غبی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے بدگمانی کرنے کا موقعہ نہ ملے، اللہ تعالیٰ تو خوب جانتے تھے کہ ابراہیم علیہ السلام کے یقین میں کوئی کمی نہیں ہے، لیکن بدفہموں کا رد کرنے کے لیے سوال کرکے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے کہلوا دیا "بَلٰی، وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ" مجھے آپ کے قادر علی الإحیاء ہونے کا یقین کیوں نہ ہوتا! وہ یقین تو کامل ہے، لیکن اگر میں اس کی کیفیت کو دیکھ لوں گا تو میرا دل ٹھنڈا ہوجائے گا۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے فرمایا "ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ" (المائدۃ/۱۱۶) اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہ کہہ نہیں سکتے، قرآن کریم میں ارشاد ہے "مَاكَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ" (آل عمران/۷۹) اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا جارہا ہے، مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سے ہی اظہار براءت ہوجائے۔ چنانچہ انھوں نے عرض کیا "سُبْحٰنَكَ مَايَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اَقُوْلَ مَالَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ تَعْلَمُ مَافِيْ نَفْسِيْ وَلَآ اَعْلَمُ مَافِيْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ، مَاقُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِيْ بِهٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبَّكُمْ" (المائدۃ/۱۱۶ و ۱۱۷)۔ اس تصریح کے بعد کسی غبی و غوی کو یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہی نے لوگوں کو، اپنے آپ کو اور اپنی والدہ کو رب بنانے کا مشورہ دیا ہوگا۔

اسی طرح یہاں ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ" اے ابراہیم! کیا تمھیں یقین نہیں ہے کہ میں احیاءِ موتیٰ پر قادر ہوں؟ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا کہ کیوں نہیں! یہ یقین کامل ہے اور اس بات پر میرا پورا پورا ایمان ہے "وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ" لیکن میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے دل میں جو شوق کی آگ بھڑک رہی ہے، اور میں جو احیاءِ موتیٰ کی کیفیت کا مشاہدہ کرنے کے لیے اپنے آپ کو مضطرب پارہا ہوں میری وہ آتشِ شوق ٹھنڈی ہوجائے اور مجھے سکون و اطمینان مل جائے۔

بہرحال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس جواب میں زیادت فی الإیمان کا ذکر نہیں جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سمجھ رہے ہیں بلکہ یہاں تو مقصد یہ ہے کہ میرے اندر کیفیتِ احیاء کو مشاہدہ کرنے کا جو شوق پیدا ہوا ہے میں اس کی تسکین چاہتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ استدلال سے کسی چیز کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں یقین اور جزم کی کیفیت پائی جاتی ہے اور علم الیقین حاصل ہوتا ہے مگر مشاہدہ کرنے کے بعد جو کیفیت عین الیقین کی پیدا ہوتی ہے وہ خبریا

استدلال سے نہیں ہوتی، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالی کی خبر کی وجہ سے پورا یقین تھا اور پھر اپنے استدلال کی وجہ سے بھی یقینِ کامل تھا کہ اللہ سبحانہ وتعالی احیاءِ موتی پر قادر ہیں لیکن وہ چاہتے تھے کہ اس کیفیت کا مشاہدہ بھی ہوجائے تاکہ علم الیقین عین الیقین میں بدل جائے۔ واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی کمی اور زیادتی کو ثابت کرنے کے لیے ماقبل میں آٹھ آیتیں ذکر کی ہیں، ان کے بعد "الحب فی اللہ و البغض فی اللہ من الإیمان" اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا اثر مذکور ہے، ان سب کے بعد آیت "وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ" کو ذکر کیا ہے جبکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ اس آیت کو بھی اُن آیتوں کے ساتھ لایا جاتا، اس تفریق کی کیا وجہ ہے؟

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ "وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ" حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ہے۔ (۱۲)

لیکن اس جواب میں اشکال یہ ہے کہ اس قول کی اللہ تعالی نے حکایت کی ہے لہذا وہ اللہ تعالی کا کلام ہے۔

اس لیے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں آیاتِ ثمانیہ بالا سے ایمان کی زیادتی صراحۃً ثابت ہوتی ہے جبکہ "وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ" والی آیت سے کمی اور زیادتی استدلالاً ثابت ہوتی ہے لفظِ طُمانینت سے یہ مضمون اخذ ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کو علمِ یقینی تھا اس کے بعد وہ مزید طُمانینت کی خواہش کررہے ہیں، معلوم ہوا کہ ایمان زیادتی کو قبول کرتا ہے اور جو چیز زیادتی کو قبول کرے وہ کمی کو بھی قبول کرتی ہے۔ (۱۳)

وقال معاذ: اجلس بنا نؤمن ساعة

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں بیٹھو ہم تھوڑی دیر ایمان لاتے ہیں، اس کی تجدید کرتے ہیں۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ممتاز انصاری صحابی ہیں، اٹھارہ سال کی عمر میں اسلام لائے، بیعت عقبۂ ثانیہ میں شریک تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدر سمیت تمام غزوات میں شریک رہے

(۱۲) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۰ و ۵۴۱)۔

(۱۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۸۶)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں فرمایا "أعلمھم بالحلال و الحرام معاذ بن جبل" (۱۴) مناقب و فضائل ان کے بے شمار ہیں۔ ۱۸ھ میں طاعونِ عمواس میں ان کی وفات ہوگئی۔ (۱۵) رضی اللہ عنہ۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا یہ اثر ابن ابی شیبہ اور امام احمد نے موصولاً نقل کیا ہے کہ انھوں نے اسود بن ہلال سے فرمایا تھا "اجلس بنا نؤمن ساعة" (۱۶)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے زیادتِ ایمان پر استدلال کرتے ہیں اس طرح کہ اس کو اصلِ ایمان پر محمول نہیں کرسکتے کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو ایمان پہلے سے حاصل تھا، لہذا اس کو زیادتِ ایمان ہی پر محمول کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں زیادت فی الایمان مراد نہیں بلکہ ایمان کی تجدید اور اس کی تروتازگی مراد ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "جددوا إیمانکم، قیل یارسول اللہ، وکیف نجدّد إیماننا؟ قال: أکثروا من قول لاإله إلاالله" (۱۷) لاالٰہ الااللہ کی کثرت کرو تو ایمان کے اندر تازگی اور شادابی آئے گی، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرمارہے ہیں "اجلس بنا نؤمن ساعة" بیٹھو! کچھ آخرت کا ذکر، کچھ جنت کے ثواب اور دوزخ کے عذاب کا تذکرہ ہوگا، کچھ اللہ کے رسول کی باتیں ہوں گی اور اس سے ایمان میں تازگی آئے گی۔
"اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّھُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَکَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَ" (الأعراف/۲۰۱) تقویٰ والوں کو جب شیطانی وساوس سے پریشانی لاحق ہوتی ہے تو وہ اللہ کا ذکر کرنے لگتے ہیں اس سے ان کی بصیرت جاگ جاتی ہے اور شیطان کے وسوسے کا اثر زائل ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد اہلِ زیغ کے بارے میں فرمایا "وَاِخْوَانُھُمْ یَمُدُّوْنَھُمْ فِی الْغَیِّ ثُمَّ لَا یُقْصِرُوْنَ" (الأعراف/۲۰۲) جو شیاطین کے بھائی ہیں وہ ان کو گمراہی میں کھینچتے چلے جاتے ہیں پھر وہ کمی نہیں کرتے۔ آپ نے دیکھا ہوگا آگ کے انگارے کے اوپر راکھ آجاتی ہے تو انگارہ چھپ جاتا ہے لیکن راکھ کو ہٹا دینے سے انگارہ نمودار ہوجاتا ہے، بالکل اسی طریقہ سے اہلِ ایمان کی کیفیت مستور ہوجاتی ہے، مگر فوراً خبردار ہوجاتے ہیں اور اللہ کے ذکر میں مشغول ہوجاتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی ایمانی کیفیت پر جو شیطانی وساوس کی وجہ سے غبار آگیا تھا اللہ کے ذکر سے وہ غبار ہٹ جاتا ہے اور ان کی روحانی کیفیت بحال ہوجاتی ہے، کفار کہ جن کی روحانی کیفیت مردہ ہوچکی ہوتی ہے ان کو خبردار کرنا

---

(۱۴) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، و زید بن ثابت، و أُبیّ، و أبی عبیدة بن الجراح رضی اللہ عنھم، رقم (۳۷۹۰) و (۳۷۹۱)۔

(۱۵) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۹۸ ـ ۱۰۰) ترجمۃ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۸)۔

(۱۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۳۵۹) أحادیث أبی ھریرة رضی اللہ عنہ۔

مفید نہیں ہوتا اِلّاماشاء اللہ، آدمی بینا ہو، اونگھ کی وجہ سے اس کو نظر نہ آرہا ہو آپ اس کو ہلائیں اس کی اونگھ ختم ہوجائے گی اور وہ سب کچھ دیکھنے لگے گا، برخلاف نابینا کے کہ اس کا نہ تو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا مفید اور نہ ہی آپ کا اسے ہلانا کوئی بار آور ہے، اسے کسی صورت میں کچھ نظر نہیں آئے گا یہی فرق مؤمن اور کافر میں ہے، شیطانی وساوس کی وجہ سے مؤمن کو کچھ غفلت ہوتی ہے لیکن جب اس کو خبردار کیا جاتا ہے یا وہ خود اللہ کے ذکر کے ذریعہ خبردار ہوتا ہے تو اس کی بینائی لوٹ آتی ہے، کافر کے اندر چونکہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی، اپنے عمل سے اس نے یہ صلاحیت ضائع کردی ہے ان لئے کوئی تنبیہ اس کے لیے کارگر نہیں ہوتی۔

بہرحال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "نؤمن ساعة" سے زیادتِ ایمان پر استدلال کیا ہے، ظاہر ہے یہاں تجدیدِ ایمان مراد ہے، اور اس کا مطلب ایمان میں زیادت نہیں بلکہ تروتازگی پیدا کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال ابن مسعود: اليقين الإيمان كله

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ یقین کل ایمان ہے۔

یہ اثر طبرانی نے سندِ صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، پورا اثر ہے "الصبر نصف الإيمان واليقين الإيمان كله۔" (۱۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یا تو لفظ "کل" سے ہے کیونکہ جس کا کل ہوگا اس کا جزء بھی ہوگا، یا اس اثر کے پہلے جزء سے استدلال ہے کیونکہ اس میں لفظ "نصف" جو صراحۃً جزء پر دلالت کررہا ہے، اس سے ایمان کی ترکیب بھی ثابت ہوجاتی ہے اور قابلِ زیادت و نقصان ہونا بھی سمجھ میں آتا ہے۔

یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ غامض کو ظاہر پر ترجیح دیتے اور صریح کے مقابلے میں اشارہ سے استدلال کرتے ہیں، مقصد طلبہ کی تشحیذِ ذہنی ہوتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں یقین سے اہلِ معرفت کا یقین مراد ہے جو ریاضتِ شاقہ اور مجاہداتِ کثیرہ سے حاصل ہوتا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کامل ایمان وہ ہے جس میں یہ یقین ہو، اب یہ حنفیہ کے خلاف نہیں کیونکہ ان کے نزدیک بھی

---

(۱۸) دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۷) کتاب الإيمان، باب فی کمال الإيمان۔ نیز دیکھیے مستدرکِ حاکم (ج ۲ ص ۴۴۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة حٰمٓ عٓسٓقٓ۔

ایمانِ کامل کے لیے بہت سی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وقال ابن عمر: لایبلغ العبد حقیقة التقویٰ حتی یدع ماحاک فی الصدر

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ بندہ تقویٰ کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا تا آنکہ ان باتوں کو چھوڑ دے جو دل میں کھٹکتی ہیں۔

سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں حضرت عطیۃ السعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث مروی ہے "لایبلغ العبد أن یکون من المتقین حتی یدع مالابأس به حذراً لما به البأس" (۱۹) یعنی بندہ اس وقت تک متقین کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جن میں کوئی حرج نہیں ان چیزوں سے بچنے کے لیے جن میں حرج ہے۔

درجات تقویٰ

تقوے کا ایک درجہ یہ ہے کہ آدمی کفروشرک اور نفاق سے بچے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ بدعات سے بچے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ کبائر سے بچے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ صغائر سے بچے۔

پانچواں درجہ یہ ہے کہ ان مباحات سے بچے جن میں توغّل اور انہماک سے گناہ میں پڑجانے کا اندیشہ ہو۔

چھٹا درجہ یہ ہے کہ آدمی مشتبہات سے بچے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر میں اسی کا بیان ہے کہ دل میں کھٹکنے والے امور کو جب تک انسان نہیں چھوڑے گا حقیقتِ تقویٰ تک نہیں پہنچ پائے گا۔

عارفین اور علماءِ محققین نے تقوے کا ایک ساتواں درجہ بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ آدمی "کل ماسوی اللہ" کو چھوڑ دے "کل ماسوی اللہ" کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ جو کام بھی کرے اللہ کی رضا کے لیے کرے، خواہ وہ دین کا کام ہو یا دنیا کا۔ (*)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے ہے کہ ان کے نزدیک "تقویٰ" اور "ایمان" ایک

---

(۱۹) سنن ترمذی، کتاب صفة القیامة، باب ۱۹، رقم الحدیث (۲۴۵۱) و سنن ابن ماجہ، کتاب الزهد، باب الورع والتقویٰ، رقم (۴۲۱۵)۔

(*) دیکھیے تفسیر البیضاوی مع شیخ زادہ (ج۱ ص ۷۷) وفضل الباری (ج۱ ص ۲۹۲ و ۲۹۳)۔

ہیں اور اثر سے معلوم ہوا کہ بعض مؤمن حقیقتِ تقویٰ تک پہنچتے ہیں اور بعض نہیں پہنچتے، معلوم ہوا کہ ایمان زائد وناقص ہوتا ہے، چنانچہ بعض روایات میں یہاں "تقویٰ" کی جگہ "ایمان" وارد ہے "لایبلغ العبد حقیقة الإیمان" (۲۰)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تقویٰ اور ایمان کو ایک قرار دینا درست نہیں کیونکہ تقویٰ عینِ ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال مجاهد: "شَرَعَ لَكُمْ" أوصيناك يا محمد وإياه دينا واحداً

امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ آیتِ قرآنی "شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ" (الشوریٰ/۱۳) کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "أوصيناك يا محمد وإياه دينا واحداً" یعنی اے محمد! آپ کو اور نوح علیہ السلام کو ہم نے ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ دین اور ایمان ایک ہیں اور یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت کے فروعی احکام میں اختلاف پایا جاتا ہے، گو اصول میں اختلاف نہ ہو، توحید و رسالت اور آخرت وغیرہ امورِ عقائدیہ میں اختلاف نہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الأنبیاء أولاد علاّت" اور "الأنبیاء إخوة لعلاّت، أمهاتهم شتّٰی ودینهم واحد" (۲۱) لہذا اس سے ایمان کا مرکب ہونا معلوم ہوتا ہے اور ترکیب سے اس کا قابل للزیادۃ والنقصان ہونا بھی ثابت ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اصولِ دین اور مہماتِ شریعت وہاں اور یہاں ایک تھے، عقائد میں دونوں ایک ہیں، اعمالِ فرعیہ کی کمی وزیادتی کو پیش نظر رکھ کر ترکیب یا قابل للزیادہ والنقصان ہونے کو بیان کرنا مقصود نہیں جو آپ کا استدلال درست ہو سکے۔ ابن عمر کی روایت میں اصولِ دین اور مہماتِ شریعت دونوں کا ذکر موجود ہے۔

تنبیہ

حافظ بُلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تمام روایات میں امام مجاہد کے اثر کے الفاظ

---

(۲۰) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأنبیاء، باب قول اللہ "واذکر فی الکتاب مریم...." رقم (۳۴۴۲) و (۳۴۴۳)، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۴) کتاب الفضائل، باب فضائل عیسی علیہ السلام۔ وسنن أبی داود، کتاب السنة، باب فی التخییر بین الأنبیاء علیہم الصلاۃ والسلام، رقم (۴۶۷۵)۔

میں تصحیف ہوئی ہے، اصل اثر کے الفاظ۔ جیسا کہ عبد بن حمید، فریابی، طبری اور ابن المنذر رحمہم اللہ کی تفاسیر میں ہیں۔ یہ ہیں "وصاک یا محمد وأنبیاءہ کلھم دینا واحداً" حافظ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مجاہد صرف حضرت نوح علیہ السلام کی طرف کیسے ضمیر کو لوٹا سکتے ہیں جبکہ سیاق میں انبیاء کرام کی ایک جماعت کا ذکر ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفسیر میں مفرد ضمیر لانے میں کوئی مانع نہیں، بایں طور کہ ارادہ اصلاً مخاطب کا ہو اور باقی حضرات کو تابع قرار دیا جائے خصوصاً اس لیے بھی کہ آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کا مستقلاً ذکر ہے۔ پھر دوسری تفاسیر میں مختلف الفاظ میں واقع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں تصحیف ہوئی ہو، ہوسکتا ہے مصنف کی روایت بالمعنی واقع ہو۔ واللہ اعلم۔ (۲۲)

وقال ابن عباس: شرعة ومنهاجا: سبيلا وسنة

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے آیت قرآنی "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" (المائدة/۴۸) کی تفسیر کرتے ہوئے "شرعة ومنهاجا" کی تفسیر انھوں نے "سبيلا وسنة" سے کی ہے، منہاج" کی تفسیر "سبیل" ہے اور "شرعۃ" کی تفسیر "سنۃ" ہے گویا تفسیر اور آیت میں لف ونشر غیر مرتب ہے، "شرعہ" بڑے راستے کو کہتے ہیں "منہاج" چھوٹی پگڈنڈی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اصولِ دین جو بڑا راستہ ہے وہ تو سب کے لیے ایک ہے، اور فروعی احکام جو چھوٹا راستہ ہے وہ سب کے لیے علیحدہ علیحدہ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دین شرعہ اور منہاج میں تقسیم ہے، لہذا مرکب ہے اور مرکب قابل للزیادۃ والنقصان ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ "منہاج" یعنی فروعی احکام ایمان کے متعلقات ومکملات ہیں، اجزاء نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعیٰ ثابت ہو۔

یہاں ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آیتِ اولیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے انبیاء کا دین ایک ہے اور اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف ہیں، ان دونوں میں تعارض ہے۔

اس کا جواب دیا گیا کہ جہاں وحدت بیان کی گئی ہے اس سے مراد وحدت فی الاصول ہے اور جہاں اختلاف بتایا گیا ہے اس سے مراد اختلاف فی الفروع ہے۔ (۲۳)

پھر دوسرا اشکال یہ کیا گیا کہ آیتِ اولیٰ مؤلف کے ترجمہ کے مناسب نہیں ہے البتہ آیتِ ثانیہ مناسب ہے۔

---

(۲۲) فتح الباری (ج۱ص ۴۸)۔ (۲۳) فتح الباری (ج۱ص ۴۹)۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مدعیٰ دونوں آیات کے مجموعے سے ثابت کیا ہے اور بتلایا ہے کہ انبیاء اصول میں تو متفق و متحد ہیں اور فروع میں مختلف ہیں تو جب فروع میں اختلاف ہے تو لامحالہ فروع پر جتنا عمل ہوگا اتنا ہی کمال میں زیادتی پیدا ہوگی۔ (۲۴)

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا اور جواب دیا ہے فرماتے ہیں:
"شرع لکم من الدین...." میں آگے ہے "أَنْ أَقِيْمُوا الدِّيْنَ" اور اقامتِ دین کے یہ معنی ہیں کہ آدمی صحیح صحیح ایمان لائے یعنی جن چیزوں کی تصدیق ایمان میں ضروری ہے ان کی تصدیق کرے۔ اور احکامِ خداوندی کو اچھی طرح سے ادا کرے اب جو شخص اقامتِ دین میں اکمل ہوگا اس کا ایمان اکمل ہوگا اور جس کے اندر کچھ کمی ہوگی اس میں کمی ہوگی، گویا مؤلف کا مدعیٰ، "أَنْ أَقِيْمُوا الدِّيْنَ" سے نکلتا ہے۔ (۲۵) واللہ اعلم۔

دعاؤکم إیمانکم

یہاں بعض نسخوں میں "باب دعاؤکم إیمانکم" ہے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بہت سارے نسخوں میں یہاں "باب" کا لفظ ہے جو غلطِ فاحش ہے، صحیح یہ ہے کہ یہاں "باب" ساقط ہے۔ (۲۶)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک نسخہ دیکھا ہے جو فربری کو سنایا گیا تھا اس میں "باب" کا لفظ نہیں ہے۔ (۲۷)

یہاں "باب" کا لفظ ماننے کی صورت میں آگے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رہے گی اور ترجمۂ اولیٰ "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بُني الإسلام علی خمس" بلا حدیث رہ جائے گا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہاں "باب" موجود ہو تو اس کی توجیہ ممکن ہے، (۲۸) لیکن کوئی توجیہ حافظ صاحب نے نہیں کی۔

ایک توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں عقائدِ ایمانیہ بیان کیے ہیں اور "دعاؤکم إیمانکم" سے اعمالِ ایمانیہ کا پتہ چلتا ہے اس لیے کہ جب دعا ایمان ہے تو معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور یہ کہا جائے گا کہ یہ باب فی باب ہے، اصل باب پہلا ہے جو کتاب کے تحت آیا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۲۴) لامع الدراری (ج ۱ ص ۴۳ و ۵۴۵)۔ (۲۵) حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۶ حاشیہ نمبر ۵)۔ (۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔
(۲۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۷۶)۔ (۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔

یہ آیت قرآنی "قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ" (الفرقان/۷۷) کی تفسیر ہے، یہاں "دُعَاؤُكُمْ" کی تفسیر "إيمانكم" سے کی گئی ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اہلِ کفر! تمہاری حرکتوں، فساد، استہزاء، تمسخر اور انکار کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمہیں ہلاک کردیا جائے لیکن تم ہی میں سے کچھ لوگ ایمان والے ہیں ان کے ایمان کی بدولت تم پر عذاب نہیں آرہا اور تمہیں تباہ و برباد نہیں کیا جارہا۔

بعض حضرات نے دعا کی تفسیر ذکر سے کی ہے، اور دعا میں ذکر تو ہوتا ہی ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے کفر اور عناد کا تقاضا یہ تھا کہ تم ہلاک کردیے جاتے لیکن تم میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اللہ کو یاد کرنے والے ہیں ان کی بدولت تم بچے ہوئے ہو، صحیح مسلم کی روایت میں ہے "لاتقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله" (۲۹) جب تک اللہ اللہ پکارنا موقوف نہیں ہوگا اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی، چونکہ اللہ کو پکارنے والے اور اس کا ذکر کرنے والے لوگ موجود ہیں اس لیے تمہیں تباہ نہیں کیا جارہا ہے۔

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دعا سے مراد دعا ہی لیجیے، نہ اس کی تفسیر ایمان کے ساتھ کی جائے اور نہ ذکر کے ساتھ، مطلب یہ ہوگا کہ اے اہلِ کفر! تم جب کسی مصیبت میں گرفتار ہوتے ہو اور کوئی افتاد تم پر پڑتی ہے تو اس مصیبت و افتاد میں اپنے آلہہ کو بے بس اور مجبور پاتے ہو تو پھر بے اختیار اللہ کو پکارتے ہو، یہ تمہارا اللہ کو بعض مواقع میں پکارنا تمہارے بچے رہنے کا سبب بنا ہوا ہے ورنہ تو تمہیں ہلاک کردیا جاتا۔ (۳۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہاں "إيمانكم" کی تفسیر سے ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دعا ایک عمل ہے اور اس کا اطلاق ایمان پر کیا جارہا ہے تو یہ اطلاق الجزء علی الکل ہے، لہذا ایمان کا ذو اجزاء اور مرکب ہونا ثابت ہوگیا اور جو چیز مرکب اور ذو اجزاء ہوتی ہے وہ قابل للزیادۃ و النقصان ہوتی ہے لہذا ایمان کا قابل للزیادۃ والنقصان ہونا بھی ثابت ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعا ایمان کے متعلقات میں سے ہے اجزاء میں سے نہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۲۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) کتاب الإیمان، باب ذهاب الإیمان آخر الزمان۔
(۳۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۵ و ۷۶)۔

٨ : حدثنا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُوسى قَالَ : أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ : عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا (٣١) قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ : (بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ : شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ ، وَالْحَجِّ ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ) . [ر : ٤٢٤٣]

عبیداللہ بن موسی

یہ عبید اللہ بن موسیٰ بن باذام عبسی کوفی ہیں، ثقہ ہیں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بہت سے تابعین سے انھوں نے روایت لی ہے ان سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ تعالی براہ راست اور امام مسلم اور اصحاب سنن اربعہ رحمہم اللہ تعالی بیک واسطہ روایت کرتے ہیں۔ قرآن کے بڑے عالم تھے۔ (۳۲)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ تھے البتہ کچھ ان میں تشیّع تھا۔ (۳۳)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیحین اور ان کے علاوہ حدیث کے بہت سے ائمہ کی کتابوں میں ایسے بہت سے مبتدعین کی روایات لی گئی ہیں جو داعی الی البدعۃ نہیں تھے، چنانچہ سلف وخلف کا ایسے حضرات سے روایات لینے اور ان سے استدلال کرنے پر اتفاق ہے، بغیر کسی نکیر کے ان کا سماع واسماع درست ہے۔ (۳۴)

۲۱۳ھ میں اسکندریہ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۵)

حنظلۃ بن ابی سفیان

یہ حنظلہ بن ابی سفیان بن عبدالرحمن بن صفوان بن امیّہ بن خلف جُمحی قرشی مکی ہیں، ثقہ اور حجت ہیں، عطاء بن ابی رباح اور دوسرے تابعین سے روایتِ حدیث کرتے ہیں اور ان سے سفیان ثوری جیسے اعلامِ حدیث نے اخذِ علم کیا ہے، ان کی روایات کو اصولِ ستہ کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں تخریج کیا ہے۔ ۱۵۱ھ

(۳۱) الحدیث أخرجه البخاري في كتاب التفسير أيضا، باب وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله، رقم (۴۵۱۴) ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان أركان الاسلام و دعائمه العظام، رقم (۱۲۰ ـ ۱۲۳) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان و شرائعه، باب على كم بُني الإسلام، رقم (۵۰۰۴) والترمذي في جامعه، في كتاب الإيمان، باب ماجاء بني الإسلام على خمس، رقم (۲۶۰۹)۔

(۳۲) عمدة القاری (ج۱ ص۱۱۸)۔

(۳۳) تقریب التہذیب (ص ۳۷۵)۔

(۳۴) عمدة القاری (ج۱ ص۱۱۸)۔ (۳۵) حوالۂ بالا۔ وتقریب التہذیب (ص ۳۷۵)۔

میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۶) رحمہ اللہ تعالی۔

عکرمہ بن خالد

یہ عکرمہ بن خالد بن العاص بن ھشام بن المغیرہ قرشی مخزومی مکی ہیں، جلیل القدر ثقہ بزرگ ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے انھوں نے حدیثیں سنیں ان سے روایت کرنے والوں میں عمرو بن دینار کے علاوہ دوسرے بہت سے تابعین ہیں۔ ان کی وفات مکہ میں عطاء کے بعد ہوئی، اور عطاء کی وفات ۱۱۴ھ یا ۱۱۵ھ میں ہے۔ (۳۷)

تنبیہ

یاد رکھیے کہ عکرمہ بن خالد کے نام سے ایک اور راوی اسی طبقہ سے ہیں اس دوسرے عکرمہ کا نسب ہے "عکرمہ بن خالد بن سلمہ بن ھشام بن المغیرۃ المخزومی، گویا دادا کے نام سے فرق ہوجاتا ہے، اس کے علاوہ شیوخ کے اعتبار سے بھی فرق ہے، اس دوسرے عکرمہ سے صحیحین بلکہ اصولِ ستہ میں کوئی روایت مروی نہیں، پھر یہ ضعیف بھی ہیں جبکہ پہلے والے عکرمہ جلیل القدر ثقہ رواۃ میں سے ہیں اور ابن ماجہ کے علاوہ سب نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۳۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

یہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں۔ ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے سگے بھائی ہیں، ان کی والدہ کا نام زینب بنت مظعون ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بچپن میں اپنے والد کے ساتھ مسلمان ہوئے اور ان سے پہلے ہجرت کی، بدر میں چھوٹے ہونے کی وجہ سے شریک نہ ہوسکے اُحد میں شرکت کے بارے میں اختلاف ہے البتہ غزوۂ خندق اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے ہیں۔

اتباعِ سنت میں بے مثال تھے حتی کہ سفر میں ان منازل میں ضرور ٹھہرتے تھے جن میں حضور اکرم

---

(۳۶) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۱۸) و تقریب التہذیب (ص۱۸۳)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۱۸)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۱۸) و فتح الباری (ج۱ ص۴۹)۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول فرمایا تھا اور اسی جگہ اپنی ناقہ کو بٹھاتے تھے جس جگہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناقہ بٹھائی تھی، یہ بھی منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک درخت کے نیچے ٹھہرے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس درخت کو سینچتے اور دیکھ بھال کرتے رہے کہ کہیں خشک نہ ہونے پائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اتباعِ سنت، حبِ رسول اور زہد فی الدنیا کے اعتبار سے ان کی نظیر بہت کم تھی۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما عبادلۂ اربعہ (۳۹) میں سے ایک ہیں اسی طرح ان چھ مکثرین (۴۰) صحابہ میں سے ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کُل دو ہزار چھ سو تیس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ ایک سو ستر حدیثیں ہیں جبکہ صرف بخاری میں اکیاسی اور صرف مسلم میں اکتیس حدیثیں ہیں۔

مکہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کے تین یا چھ ماہ بعد ۷۳ھ میں وفات پاگئے، مقام محصب یا فخ میں تدفین عمل میں آئی۔ (۴۱) رضی اللہ عنہ۔

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بُنی الإسلام علی خمس شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام پانچ ستونوں پر مبنی ہے، ایک اس بات کی گواہی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، دوسرے نماز کی اقامت، تیسرے زکوٰۃ کی ادائیگی، چوتھے حج اور پانچویں رمضان کے روزوں کی ادائیگی۔

بنی الإسلام علی خمس

یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ارکانِ اربعہ درحقیقت مبنی ہیں اور شہادتین مبنی علیہ، کیونکہ شہادتین کے بغیر باقی ارکانِ اربعہ کی کوئی حقیقت نہیں، لہذا سوال یہ ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ دونوں کو ایک مسمّٰی کے تحت کیسے جمع کردیا گیا، یعنی مبنی اور مبنی علیہ سب کو اسلام کیسے کہہ دیا گیا؟

---

(۳۹) عبادلۂ اربعہ کے بارے میں پیچھے بدء الوحی کی چوتھی حدیث کی تشریح کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تعارف میں تفصیل گذر چکی ہے فارجع إلیہ إن شئت۔

(۴۰) مکثرینِ صحابہ کی تفصیل بھی "بدء الوحی" کی دوسری حدیث کے ذیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۴۱) ان کے حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص۲۷۸ـ۲۸۱) عمدة القاری (ج۱ ص۱۱۶) تذکرة الحفاظ (ج۱ ص۳۷ـ۴۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۳ ص۲۰۳ـ۲۳۹)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز دوسری چیز پر مبنی ہو پھران دونوں پر کوئی تیسری چیز مبنی ہو، یہاں اعمالِ اربعہ شہادتین پر مبنی ہیں اور دونوں کے مجموعہ پر اسلام مبنی ہے یعنی اسلام کا وجود ان پانچوں کے وجود کے بعد ہے۔

دوسرا اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ میں مغایرت ہوا کرتی ہے جبکہ یہاں جو ارکانِ خمسہ ہیں وہی اسلام ہیں، پھر اسلام کو مبنی علی الارکان الخمسہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزء وکل کی مغایرت ہے ارکانِ خمسہ کے الگ الگ افراد مجموعہ کے مغایر ہیں محض شہادتین مجموعۂ خمسہ یا اسلام نہیں اسی طرح محض صلوٰۃ مجموعۂ خمسہ نہیں۔

شهادة أن لا إله إلا الله

"شہادۃ" پر تینوں اعراب جائز ہیں، اگر مجرور ہے تو "خمس" سے بدل ہے، اگر منصوب ہے تو فعلِ محذوف کا مفعول ہے جیسے "اعنی" اور اگر مرفوع ہے تو یا یہ مبتدا محذوف کے لیے خبر ہے "أي أحدها شهادة...." اور یا خبرِ محذوف کے لیے مبتدا ہے "أي: منها شهادة...."۔

وأن محمداً رسول الله

توحید و رسالت کی شہادت پورے عقائدِ دینیہ کے لیے علَم ہے، جہاں کہیں شہادت پر نجات وغیرہ کا ترتب مذکور ہے اس سے مراد تمام عقائدِ دینیہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی امورِ معتبرہ فی الایمان پر ایمان رکھتا ہو وہ ناجی ہوگا تو اسی طرح سے یہاں پر بھی محض شہادتین مراد نہیں بلکہ وہ تمام امور مراد ہیں جن کا ایمان میں یقین و اعتقاد کرنا ضروری ہے۔

واقام الصلاة

"اقامتِ صلوٰۃ" کے معنی ہیں نماز کو ہر جہت اور ہر حیثیت سے درست کرنا، جس میں نماز کے تمام فرائض، واجبات، مستحبات اور پھر ان پر دوام والتزام، یہ سب اقامت کے مفہوم میں داخل ہیں۔

وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان

اس میں "صوم" کی اضافت "رمضان" کی طرف کی گئی ہے اور رمضان کو بغیر "شہر" کے استعمال کیا گیا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ "رمضان" کے ساتھ لفظِ "شہر" کا استعمال ضروری ہے یا

نہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک بغیر لفظ "شہر" کے "رمضان" کہنا درست ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک بغیر لفظ "شہر" کے استعمال کرنا مکروہ ہے کیونکہ ابن عدی نے حدیث نقل کی ہے "لاتقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء اللہ تعالی ولکن قولوا شہر رمضان" (۱) لیکن یہ ضعیف ہے۔

کچھ حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر کوئی قرینہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ رمضان سے مراد مہینہ ہی ہے تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔ حدیثِ باب اور اس کے علاوہ دوسری حدیثیں جمہورِ علماء کی تائید کرتی ہیں۔ (۲) واللہ اعلم۔

الفاظِ حدیث میں تقدیم و تاخیر

اس کے بعد یہ سمجھو کہ اس حدیثِ پاک کے الفاظ میں کچھ اختلاف ہے:۔

بخاری شریف میں اِس مقام پر حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں اس کو چار طریقوں سے ذکر کیا ہے پہلے اور چوتھے طریق میں صوم کو حج پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسرے اور تیسرے میں حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے، (۳) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جو تقدیم الحج علی الصوم کی روایت ہے بخاری کی ترتیب اسی کے موافق رہتی ہے کیونکہ زکوٰۃ سے فراغت کے بعد کتاب المناسک لائے ہیں اور اس سے فراغت کے بعد کتاب الصوم لائے ہیں۔

پھر مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم میں یہی روایت مروی ہے جس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں "اجعل صیام رمضان آخرھن کما سمعت" (۴) ۔

بہرحال یہاں یہ شبہہ پیدا ہوگیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو صوم پر مقدم فرمایا، یا بالعکس کیا۔

اس کا جواب یوں تو آسان تھا کہ ہم ان میں سے کسی روایت کو "روایت بالمعنیٰ" پر محمول کرلیتے،

---

(۱) الکامل لابن عدی (ج۷ ص ۵۳) ترجمۃ نجیح أبی معشر المدینی السندی مولیٰ بنی ھاشم۔

(۲) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو أوجز المسالک (ج۵ ص ۶ و ۷) کتاب الصیام، باب ماجاء فی رؤیۃ الھلال والفطر فی رمضان۔

(۳) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام ودعائمہ العظام۔

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۲۱)۔

کیونکہ روایت بالمعنی جمہور کے نزدیک عالم کے لیے درست ہے، لیکن یہاں ایک اور مشکل یہ پیش آگئی کہ مسلم کے ایک طریق میں واقع ہوا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جب یہ حدیث بیان کی تو فرمایا: "وصیام رمضان و الحج" آپ کے سامعین میں سے ایک شخص یزید بن بشر سکسکی نے حدیث دُہراتے ہوئے کہا "الحج وصیام رمضان" تو آپ نے فرمایا "لا، صیام رمضان والحج، ھکذا سمعته من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (۵) معلوم ہوا کہ حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بتقدیم الصوم علی الحج سنا ہے۔

بعض حضرات نے یہاں وہی روایت بالمعنی کے قول کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی وہ روایت اصل ہے جس میں صومِ رمضان حج پر مقدّم ہے اور بخاری شریف میں کسی راوی نے تقدیم وتاخیر کردی ہے جس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی نہی معلوم نہیں تھی۔ (۶)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو احتمال اظہر ہیں ایک یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ سنی ہے ایک مرتبہ تقدیمِ حج علی الصوم کے ساتھ اور دوسری دفعہ تقدیم الصوم علی الحج کے ساتھ، انھوں نے مختلف اوقات میں اِن دونوں طریقوں سے روایت سنائی، جب اُس آدمی نے لقمہ دیا تو حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما نے اُسے روکا ہے کہ "تم ایسی بات پر کیوں لقمہ دیتے ہو جس کا تمھیں کماحقّہٗ علم اور تحقیق نہیں ہے، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا ہے جس طرح میں نے بیان کیا ہے۔" ان کے اس بیان میں دوسرے الفاظ کی نفی نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے دونوں طرح یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو اور اسی طرح روایت کی ہو، لیکن جب اس آدمی نے لقمہ دیا تو وہ خود اس صورت کو بھول گئے جس کی تردید وہ کررہے ہیں اس لیے انھوں نے "لا" کہہ کر اس کی نفی کردی۔ (۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بخاری کی حدیث روایت بالمعنی پر محمول ہے، یا تو راوی نے تعددِ مجلس کی وجہ سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد کو نہیں سنا، یا مجلس میں تو حاضر ہوا لیکن بھول گیا۔ (۸)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نسیان کے احتمال کو صحابی کی طرف

---

(۵) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام و دعائمه العظام، رقم (۱۲۰)۔

(۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام الخ....

(۷) حوالۂ بالا۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

راجع ہونے کا رجحان ظاہر کیا ہے یہ درست نہیں بلکہ احتمالِ نسیان کو راوی کی طرف راجع کرنا مناسب ہے:
"تطرق النسیان إلی الراوی عن الصحابی أولیٰ من تطرقه إلی الصحابی۔" خصوصاً امام بخاری نے جو حنظلہ کے طریق سے یہاں روایت ذکر کی ہے ان ہی حنظلہ سے مسلم میں بالعکس مروی ہے، پھر یہی حنظلہ مستخرج ابی عوانہ میں ایک اور انداز سے بتقدیم صوم علی الحج روایت کرتے ہیں جیسے پیچھے ہم الفاظ ذکر کرچکے ہیں، یہ تنویع اس بات پر دال ہے کہ انھوں نے روایت بالمعنیٰ کی ہے، یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صحابی نے تین طرح یہ روایت سنی ہوگی کیونکہ یہ مستبعد ہے۔ (۹)

ان جوابات سے یہ اشکال تو ختم ہوجاتا ہے البتہ ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بخاری شریف کی روایت میں "روایت بالمعنیٰ" ماننا بخاری کی شان کے موافق نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی روایت کو اصل قرار دے کر ترتیبِ کتب بھی یہی رکھی ہے۔

لہٰذا اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں روایت بالمعنیٰ نہیں بلکہ صحیح جواب امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں طرح سنی ہے اور وہ دونوں طرح روایت کرتے ہیں، ایک دفعہ جب انھوں نے بتقدیمِ صوم روایت کیا تو کسی نے لقمہ دیا کہ آپ بتقدیمِ حج روایت کرتے ہیں اس پر آپ نے رد فرمایا کہ میں جس طرح سنارہا ہوں صحیح سنا رہا ہوں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی سنا ہے۔

اس سے دوسری صورت کی نفی اس لیے نہیں ہوتی کہ "ھٰکذا سمعته من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سنا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں بھی سنا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں حضرت عمر بن الخطّاب رضی اللہ عنہ کا قصہ آتا ہے کہ وہ حضرت ہشام بن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرے وہ نماز میں سورۂ فرقان تلاوت کررہے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کی قراءت اجنبی محسوس ہوئی کیونکہ جس طرح وہ قراءت فرما رہے تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح نہیں سنا تھا، نماز کے اختتام پر وہ حضرت ہشام کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پکڑ لائے اور ماجرا عرض کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت ہشام رضی اللہ عنہ سے سورت سنی اور فرمایا "ھکذا انزلت" پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تلاوت سنی اور فرمایا "ھکذا أنزلت" (۱۰) معلوم ہوا کہ "ھکذا أنزلت" کہنے

---

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۱۰) پورے واقعے کے لیے دیکھیے جامع ترمذی کتاب القراءات، باب ماجاء: أنزل القرآن علی سبعة أحرف۔

سے دوسری قراءت کی نفی نہیں ہوتی، اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جو یہ فرمایا ہے "ھکذا سمعتہ..." اس سے دوسری روایت کی نفی مقصود نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابنِ صلاح رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد سے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "واو" کو ترتیب کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ (۱۱)

لیکن یہ بات درست نہیں اس لیے کہ اول تو جمہور کے نزدیک "واو" ترتیب پر دلالت نہیں کرتا، دوسرے یہ کہ ممکن ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ترتیبِ الفاظِ نبوی کی رعایت رکھنے کے لیے تردید کی ہو اگرچہ روایت بالمعنی درست ہے لیکن بعینہ اسی ترتیب کو باقی رکھنا اولیٰ ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی فرماتے ہوئے فرمایا "نبدأبمابدأاللہ بہ" (۱۲) اور پھر آپ نے "صفا" سے سعی شروع فرمائی، اس لیے کہ آیت "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّٰهِ...." (۱۳) میں "صفا" کا ذکر مقدم ہے، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذکر کے مقدم ہونے کی رعایت کرتے ہوئے سعی کی ابتدا صفا سے کی، اسی طرح یہاں بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی ترتیب کی محافظت فرماتے ہوئے دوسری صورت کی تردید فرمائی ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ "واو" ترتیب پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

ایمان و اعمال کے لیے بلیغ تشبیہ

پھر سمجھیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مختصر الفاظ میں بہت اہم بات سمجھادی ہے اور یہ بتایا ہے کہ اسلام میں بنیادی طور پر تصدیق کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے، اس کے بعد اعمال کا نمبر ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اہمیت اور نوعیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ایک مثال دی ہے کہ یوں سمجھو جیسے کوئی خیمہ ہے اور خیمہ عمود اور اس کے اَطناب پر قائم ہوتا ہے یہی بعینہ ایمان کی سربفلک عمارت کی مثال ہے کہ اس کے اندر اصل بنیاد تو شہادتین ہیں اور اس کے بعد پھر اعمال کا درجہ ہے، جس طرح بنیاد نظر نہیں آتی، اسی طرح تصدیقِ باطنی قلب میں ہونے کی وجہ سے نظر نہیں آتی، اب یہ اعمالِ اربعہ کس درجہ میں ہیں ان کی نوعیت کیا ہے؟ کوئی بات اس بارے میں صراحۃً تو نہیں کہہ سکتے

(۱۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام و دعائمه العظام۔

(۱۲) الحدیث أخرجه مالک فی الموطأ عن جابر رضی اللہ عنه فی کتاب الحج، باب البدء بالصفا فی السعی، و أخرجه مسلم فی الحدیث الطویل فی صفة حجة النبی صلی اللہ علیه وسلم، انظر کتاب الحج، باب حجة النبی صلی اللہ علیه وسلم۔

(۱۳) سورۂ بقرہ/۱۵۸۔

البتہ احادیث کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سب سے زیادہ اہمیت نماز کو حاصل ہے ، بعض عارفین نے یہ بیان کیا ہے کہ ان چاروں عبادات میں دو عبادتیں اصل ہیں اور دو تابع ہیں، صلوٰۃ اصل ہے اور زکوٰۃ تابع ہے اور حج اصل ہے صوم تابع ہے ۔

اس کے سمجھنے کے لیے یہ سمجھیے کہ عبادتیں ساری اس لیے مقرر کی گئی ہیں تاکہ بندہ اپنے خالق کی بندگی کرے ، اور خالق جلّ شانہ میں دو شانیں ہیں ایک سلطنت و عظمت اور ملوکیت کی شان ہے اور دوسری شان اس کی جمالی یعنی محبوبیت کی شان ہے ، جتنی عبادات ہیں سب میں یہ شانیں مشترک طور پر جھلکتی ہیں، ہر عبادت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کی محبت کو ملحوظ رکھا گیا ہے لیکن بعض عبادتوں میں شانِ ملوکیت غالب ہے یعنی خدائے پاک کی شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور بعض میں شانِ محبت کا زیادہ ظہور ہے ، صلوٰۃ و زکوٰۃ میں تو شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور حج و صوم میں شانِ محبت کا۔

نماز کیا ہے ؟ گویا ایک دربار میں حاضری ہے ، سرکاری منادی نے اطلاع دی، فوراً تیاری کی گئی، صاف ستھرے ہوکر دربار میں حاضر ہوئے ۔

اور زکوٰۃ کیا ہے ؟ زکوٰۃ کی مثال ایسی ہے جیسے دربارِ سلطانی سے آدمی کو انعام ملتا ہے اور بادشاہ کی طرف سے یہ حکم بھی ہوجاتا ہے کہ دیکھو! جب باہر نکلو اور دربار کے باہر فقراء اور مساکین کو دیکھو تو انہیں بھی کچھ دے دینا۔

اور حج و صوم میں شانِ محبوبیتِ خداوندی کا زیادہ ظہور ہوتا ہے اس لیے کہ محبت کا ثمرہ کھانے پینے اور سونے کو بالائے طاق رکھ دینا اور محبوب کے در و دیار کا گشت لگانا ہوتا ہے ، جب کسی کے سر میں سودائے عشق ہوتا ہے تو سب سے پہلے وہ کھانا پینا چھوڑ دیتا ہے اور پھر سونا ختم ہوجاتا ہے اور اخیر میں یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے در و دیار کا چکر لگاتا ہے ۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی محبوبیت کے اظہار کے لیے روزہ فرض کیا تو کھانا پینا چھوڑ دو، اور رات کو تراویح پڑھو، کم سوؤ، اور جب انسان میں کچھ عشق کی چاشنی پیدا ہوگئی تو اس سے اگلا نمبر آیا اور حج کی فرضیت ہوئی، اسی لیے روزوں کے بعد اشہرِ حج شروع ہوتے ہیں۔

بہرحال خداوندِ قدوس کی جتنی عبادتیں ہیں سب میں اللہ کی شانِ سلطنت وعظمت اور شانِ جمال و محبوبیت نظر آتی ہے لیکن کسی میں کم اور کسی میں زیادہ۔ (۱۴)

میں یہ عرض کررہا تھا کہ ان ارکان میں کس رکن کو اہمیت حاصل ہے وہ اس تقریر سے سمجھ میں

---

(۱۴) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۱۸ و ۵۱۹)۔

آتی ہے کہ اصل نماز ہے اور زکوٰۃ تابع ہے، اسی طرح اصل حج ہے اور صوم تابع ہے، ظاہر ہے کہ صلوٰۃ کو زکوٰۃ پر تقدم اور ترجیح حاصل ہوگی اور حج کو صوم پر ترجیح حاصل ہوگی۔

رہ گئے صلوٰۃ اور حج، ان میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو سامنے رکھا جائے، آپ نے فرمایا کہ "قیامت کے روز سب سے پہلے بندے سے نماز کے متعلق پوچھا جائے گا" (۱۵) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سب سے اہم ہے جو اس کے متعلق سب سے پہلے سوال کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بہرحال اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو اس خیمہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں ایک عمود ہوتا ہے اور چار اَطناب ہوتے ہیں، عمود تو درمیان میں وہ ستون ہوتا ہے جس پر خیمہ کھڑا ہوتا ہے اور چار اَطناب چار جانب کی رسیاں ہوتی ہیں۔

اس تشبیہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طریقہ سے خیمہ میں جب تک عمود کھڑا رہے گا خیمہ قائم رہے گا اور اگر عمود زمین پر آجائے گا تو وہ خیمہ زمین بوس ہو کر بے مصرف اور بے فائدہ ہو جائے گا، نہ اس کے ذریعہ گرمی سے تحفظ حاصل کیا جاسکے گا اور نہ ہی سردی سے بچاؤ ہوگا، اسی طریقہ سے اسلام میں "شہادۃ أن لا إلہ إلا اللہ وأن محمدا رسول اللہ" کی حیثیت عمود کی ہے جب تک یہ شہادت موجود ہے تو اسلام موجود ہے اور اگر یہ شہادت موجود نہیں تو پھر نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سب ہی ہوں پھر بھی ان کا کچھ اعتبار نہیں جیسے خیمہ میں اگر عمود نہ ہو اور چاروں رسیاں کھونٹیوں سے بندھی ہوئی ہوں تو خیمہ زمین پر پڑا ہوا ہوتا ہے قائم نہیں رہتا اور اس سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا، اسی طریقے سے اگر شہادت نہیں ہے تو بقیہ ارکان کا کوئی فائدہ نہیں آخرت میں نجات عن الخلود فی النار کا **حقیقی** فائدہ شہادت پر **موقوف** ہے۔

پھر جس طرح خیمہ میں اگر کوئی رسّی کسی ایک جانب کی کھونٹی سے کھل جاتی ہے تو اس جانب سے خیمہ ڈھیلا ہو کر لٹک جاتا ہے جو کہ ضعف کی علامت ہے، اسی طرح اگر شہادت تو موجود ہو لیکن نماز نہ ہو تو اسلام کا خیمہ بھی اس جانب سے ڈھیلا ہو جائے گا، دوسری جانب سے اگر آپ رسّی کھول دیں گے تو اس جانب سے بھی ڈھیلا ہو جائے گا، اسی طرح اگر آپ نماز کے ساتھ روزے کو بھی ترک کردیں گے تو دوسری جانب سے بھی اسلام ڈھیلا ہو جائے گا۔

بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ شہادت کی حیثیت عمود کی ہے اور باقی چار ارکان سے پورا فائدہ حاصل کرنے کے لیے عمود کا قائم رہنا ضروری ہے اور اطناب کو اوتاد کے ساتھ بندھا ہوا ہونا چاہیے، اگر آطناب میں سے

---

(۱۵) دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلاۃ، باب المحاسبۃ علی الصلوات۔ جامع ترمذی، أبواب الصلاۃ، باب ما جاء أن أول مایحاسب بہ العبد یوم القیامۃ الصلاۃ، قم (۴۱۳)۔ سنن أبی داود، کتاب الصلاۃ، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کل صلاۃ لا یتمہا صاحبہا تتم من تطوعہ، رقم (۸۶۴۔۸۶۶) سنن ابن ماجہ، کتاب إقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیہا، باب أول ما جاء فی أول مایحاسب بہ العبد: الصلاۃ، رقم (۱۴۲۵ و ۱۴۲۶)۔

بعض یا کل ڈھیلی ہوجاتی ہیں تو خیمے کے اندر خلل آجاتا ہے، اسی طرح شہادت اگر ہو اور ارکانِ اربعہ میں سے کل یا بعض کو ترک کردیا جائے تو اسلام کے اندر بھی خلل آئے گا۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور مشہور شاعر فرزدق کا واقعہ

روایت ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور فرزدق کا ایک جنازہ پر اجتماع ہوا تو حضرت حسن بصریؒ نے پوچھا "ما أعددت لمثل هذه الحالة؟" کہ تم نے اس وقت کے لیے کیا تیاری کی ہے؟ فرزدق نے جواب دیا "شهادة أن لا إله إلا الله" حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "هذا العمود فأين الأطناب؟" یہ تو عمود ہے، باقی اَطناب کہاں ہیں؟ خیمہ سے کامل استفادہ کے لیے عمود کے ساتھ ساتھ اطناب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے ان کا بھی اہتمام ہونا چاہیے۔ (۱۶)

بہرحال اس بلیغ تشبیہ سے شہادت کی حیثیت واضح ہوگئی کہ وہ اساس اور بنیاد ہے اور بقیہ ارکان کا حال بھی معلوم ہوگیا کہ ان کی حیثیت شہادت جیسی تو نہیں ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کو بھی ترک کرنے سے اسلام کی عمارت میں خلل پیدا ہوجائے گا اور وہ مکمل نہیں ہوگی۔

اس میں مرجئہ کا بھی رد ہوگیا جو اعمال کو ضروری قرار نہیں دیتے اگر خیمے میں عمود کے ساتھ اطناب ضروری ہیں تو شہادت کے ساتھ بقیہ ارکان بھی ضروری ہوں گے ان کو غیر ضروری نہیں قرار دیا جاسکتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اسلام کے تو اور بھی بہت سے ارکان ہیں، جہاد کا حکم ہے، حقوق سے متعلق اور بہت سے فرائض ہیں، ان کا ذکر نہیں ہے، صرف پانچ چیزوں کے ذکر پر اکتفا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں پر اکتفا اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ یہ مشہور ہیں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عبادات یا قولی ہونگی یا غیر قولی، قولی تو شہادتین ہیں، غیر قولی یا ترکی ہونگی جیسے روزہ یا وجودی ہونگی وجودی یا بدنیہ ہیں یا مالیہ، یا مرکبہ من البدن والمال، یہاں ہر ایک کی بعض اشکال پر اکتفا کیا گیا ہے، پانچ کے اندر حصر مقصود نہیں

یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عبادات یا تو متعلق بالقلب ہوں گی یا نہیں، پہلی صورت کا مصداق شہادتین ہیں اور اگر متعلق بالقلب نہ ہوں تو پھر دو صورتیں ہیں یا وہ ایجابی ہوں گی یا سلبی، سلبی کا مصداق

(۱۶) شرح کرمانی (ج۱ ص ۸۰)۔

روزے ہیں اور اگر ایجابی ہوں تو پھر وہ متعلق بالبدن ہوں گی یا بالمال، یا بالبدن والمال جمیعاً، متعلق بالبدن نماز ہے، بالمال زکوٰۃ ہے اور بالبدن و المال جمیعاً کا مصداق حج ہے، یہاں بطورِ مثال ایک ایک چیز کو پیش کیا گیا ہے۔

ایک توجیہ وہی ہے جو پیچھے گذر چکی ہے کہ "لاالٰہ اِلّااللہ محمد رسول اللہ" میں اللہ تعالی کی حاکمیت، توحید اور حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار ہوتا ہے اور اللہ تعالی کے اندر دو شانیں ہیں ایک شانِ حاکمیت اور ایک شانِ محبوبیت، شانِ حاکمیت کا اظہار نماز اور زکوٰۃ سے ہوا اور شانِ محبوبیت کا اظہار روزہ اور حج سے۔ ان پانچ کے اندر حصر مقصود نہیں۔

ایک نکتہ

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک روز علّامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دورانِ مذاکرہ یہ مضمون ذکر فرمایا کہ جہاں عنوانِ شہادت کے ساتھ توحید کا ذکر ہوتا ہے اس کے ساتھ وہاں رسالت کا بھی ذکر ہوتا ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں یہی صورت ہے اور جہاں شہادت کا عنوان نہیں ہوتا وہاں عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ محض توحید کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے، رسالت کا ذکر نہیں ہوتا جیسا کہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "من کان آخر کلامہ لاإلٰہ إلااللّٰہ دخل الجنۃ" (١٧) اور "لقنوا موتاکم قول لاإلٰہ إلااللّٰہ" (١٨) اسی طرح "أفضل الذکر لاإلٰہ إلااللّٰہ" (١٩) حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس فرق کا نکتہ یہ بیان فرمایا کہ شہادت سے مقصد دلی عقیدہ و ایمان کا اظہار کرنا ہوتا ہے، لاالٰہ اِلّااللہ میں دو احتمال ہیں کبھی تو اس کے کہنے سے مقصود عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے اور کبھی عقیدہ کا اظہار نہیں بلکہ صرف ذکر مقصود ہوتا ہے، بخلاف "محمد رسول اللہ" کے، کہ اس سے صرف اظہارِ عقیدہ ہی مقصود ہوتا ہے، کسی نے بھی اس کو ذکر شمار نہیں کیا۔ چونکہ شہادت کے عنوان سے عقیدہ کو بیان کیا جاتا ہے اس لیے اس کے ساتھ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو بھی ذکر کرتے ہیں اور بلا عنوان شہادت ذکر بھی مقصود ہوا کرتا ہے، اس لیے بلا ذکرِ رسالت صرف توحید پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ (٢٠) واللہ اعلم۔

---

(١٧) سنن أبي داود، کتاب الجنائز، باب في التلقین، رقم (٣١١٦)۔

(١٨) حوالۂ بالا حدیث نمبر (٣١١٧)۔

(١٩) سنن ترمذی، کتاب الدعوات، باب ماجاء أن دعوۃ المسلم مستجابۃ، رقم (٣٣٨٣)۔

(٢٠) دیکھیے "درسِ بخاری" (ج١ص ١٤٢) وفضل الباری (ج١ص ٢٩٩ - ٣٠١)۔

تنبیہ

یہاں ذرا سا ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "محمد رسول اللہ" جب ذکر میں داخل نہیں ہے تو صوفیۂ کرام اس کی تلقین کیوں کرتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر کرنے والوں کو "لاالٰہ الّاالله" کے ساتھ "محمد رسول اللہ" ملانے کی جو تلقین کی جاتی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ یہ دوسرا جزء ذکر ہے، بلکہ اس لیے کہ کہیں "لاالٰہ الّاالله" کی کثرتِ تکرار سے اور اس میں منہمک ہونے کی وجہ سے عقیدۂ رسالت سے غفلت نہ ہوجائے اور اس میں کسی قسم کی کوئی کمزوری نہ آنے پائے، لہذا کہا جاتا ہے کہ "لاالٰہ الّاالله" کے ساتھ اس کو بھی درمیان درمیان میں کہہ لیا کرو۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ذکرِ مفرد

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بڑے درجہ کے آدمی تھے اور بہت بڑے اللہ والے بزرگ تھے، انھوں نے "اللہ اللہ" کے مفرد ذکر کا سختی سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ذکر بدعت ہے، کیونکہ یہ علَم ہے، اور علَم کے بار بار تکرار سے کوئی فائدہ نہیں، ذکر ہونا چاہیے جیسے "سبحان اللہ" جس میں اللہ تعالی کی تقدیس بیان کی گئی ہے "الحمدللہ" جس میں اللہ تعالی کی حمد وثنا کا بیان ہے "لاالٰہ الّاالله" جس میں اللہ تعالی کی توحید کا بیان ہے، صرف "اللہ اللہ" یہ بے مقصود ہے اور بے فائدہ ہے۔

لیکن ان کی یہ بات نہایت سقیم ہے اور ان کے شایانِ شان نہیں ہے اس لیے کہ دیکھنا یہ ہے کہ ذکر سے کس کا فائدہ پیش نظر ہے ظاہر ہے کہ اللہ تعالی کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص سبحان اللہ سبحان اللہ کہتا ہے تو وہ اللہ تعالی کی شانِ تقدیس میں کوئی اضافہ نہیں کرتا اسی طرح الحمدللہ کہنے سے اللہ تعالی کی صفتِ محمودیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بالکل اسی طرح لاالٰہ الّاالله کہنے سے اللہ تعالی کی صفتِ وحدانیت کے اندر کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔ ہاں! خود ذکر کرنے والے کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے کہ سبحان اللہ کے تکرار سے اس کے دل میں اللہ تعالی کی شانِ قدوسیت و پاکی راسخ ہوتی ہے اسی طرح تحمید و توحید کے ذکر سے اللہ تعالی کی محمودیت و وحدانیت قلب میں راسخ ہوجاتی ہیں بعینہ یہی فائدہ اللہ اللہ کے ذکرِ مفرد پر بھی مرتب ہے کہ اس سے آدمی کے دل میں اللہ تعالی کی صفاتِ کمالیہ کا استحضار اور رسوخ ہوتا ہے اس لیے کہ "اللہ" ذات واجب الوجود، مستجمع لجمیع صفات الکمال کے لیے علَم قرار دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اللہ اللہ کے تکرار اور ذکر سے اس ذات کا اور اس کی صفات کا استحضار ہوگا اور ان کا قلب میں رسوخ ہوگا۔ گویا جو فوائد دوسرے

اذکار میں ہیں وہی فوائد اس کے اندر بھی ہیں۔

پھر اس کے علاوہ اس کو بدعت قرار دینا کیسے درست ہوسکتا ہے جبکہ حدیث میں وارد ہے "لاتقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض : الله الله" (۲۱) یعنی جب تک ایمان والے لوگ باقی رہیں گے اس وقت تک قیامت نہیں آئے گی لیکن ان ایمان والوں کی بقاء کے لیے حدیث میں عنوان "اللہ اللہ" کہنے کا اختیار کیا گیا ہے اور تکرار کے ساتھ اس کو ذکر کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ تکرار کے ساتھ اللہ اللہ کہنا یہ بدعت میں شامل نہیں ہے۔

واضح رہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر مفرد کے جواز پر آیت قرآنی "قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ...." سے استدلال کیا ہے کہ یہاں پر صرف لفظ "اللہ" مذکور ہے۔ لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ سوال کا جواب ہے، یہاں "اللہ" مفرد مراد نہیں ہے بلکہ ماقبل کے ساتھ ملانے کے بعد یہ مرکب ہوجائے گا۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو لاکر بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے اور جو چیز مرکب ہوگی وہ قابلِ زیادت و نقصان ہوگی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہی ثابت کرنا ہے کہ ایمان پانچ امور سے مرکب ہے چونکہ یہ امورِ خمسہ ہر شخص میں مکمل نہیں پائے جاتے کوئی نماز میں کوتاہی کرتا ہے، کوئی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا، کچھ لوگوں سے حج اور روزہ میں تساہل ہوجاتا ہے، یہ سب علاماتِ اسلام ہیں جن میں تفاوت کے اعتبار سے مراتبِ ایمان میں فرق آجاتا ہے، امام بخاری اپنا مدعا اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ اعمال کی کمی بیشی ایمان کی کمی بیشی پر دلالت کرتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ ایمان کی ترکیب اور اس کی قابلیتِ زیادت و نقصان کے مطلقاً منکر نہیں ہیں وہ بھی ان کو مانتے ہیں البتہ وہ اعمال کو ایمانِ کامل کا جزء مانتے ہیں لہذا کوئی اختلاف نہیں۔ (۲۳) واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

---

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) كتاب الإيمان، باب ذهاب الإيمان آخر الزمان۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

(۲۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۳)۔

۲ - باب : أُمُورِ الْإِيمَانِ .

وَقَوْلِ اللهِ تَعَالَى : «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»/البقرة : ۱۷۷/ .

«قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ»/المؤمنون : ۱/ . الْآيَةَ .

بعض نسخوں میں "أمور الإیمان" کی جگہ "أمر الإیمان" ہے، اس صورت میں جنس مراد لیں گے۔ (۱)

اس میں تین احتمال ہیں:۔

ایک یہ کہ یہ اضافتِ بیانیہ ہو یعنی "باب الأمور التی هی الإیمان" یہ امام بخاری کے مدعیٰ کے مطابق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اضافت بمعنی "فی" ہو، تقدیر یوں ہوگی "باب الأمور الداخلة فی الإیمان" یہ صورت بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مدعا کے مطابق ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اضافت لامیہ ہو اور یوں کہیں باب الامور التی هی مکملة للایمان، اس صورت میں یہ اعمال ایمان کا جزء نہیں مکمّلات ہوں گے اور امام بخاری کا مدعا ثابت نہیں ہوگا۔ (۲)

ترجمہ کا مقصد اور ماقبل سے ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے اصول کو بیان کیا اور اب فروع کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ (۳)

---

(۱) فتح الباری (ج۱ ص ۵۰)۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۲۲) وفتح الباری (ج۱ ص ۵۰) ولامع الدراری (ج۱ ص ۵۴۷ و ۵۴۸)۔

(۳) فضل الباری (ج۱ ص ۲۱۳)۔

شرّاح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یا تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک ایسی مکمل چیز ہے جو بہت سے اجزاء و ارکان سے مل کر پوری ہوتی ہے اور یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک حقیقتِ مرکبہ ہے اس کے بہت سے اجزاء ترکیبیہ ہیں جن کے ملنے کے بعد اس کا تحقق ہوتا ہے، پہلی صورت میں تو امام بخاری نے گویا یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ امور مکمِّلاتِ ایمان ہیں اور دوسرے احتمال پر یہ اشارہ ہے کہ ان امور سے ایمان کی حقیقت کا وجود ہوتا ہے لیکن حضرت امام بخاریؒ نے جو ابواب کتاب الایمان میں ذکر کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمالِ ایمان ایمان کے مکمِّل ہیں۔ (۴)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ پیچھے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں پانچ اجزاء کا ذکر ہے، کسی کو یہ خیال گذر سکتا ہے کہ بس ارکان پانچ ہی ہیں اور پانچ ہی ضروری ہیں، اس باب کو لاکر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتادیا کہ ایمان کے اور بھی افعال و اعمال ہیں ایمان پانچ ہی چیز میں منحصر نہیں۔ (۵)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ ہی سے یہ بھی منقول ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب ایمان کی بساطت و ترکیب کی بحث سے فارغ ہوگئے اب امام صاحب مقتضیات الایمان کو بیان کررہے ہیں اور اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ مؤمن کی یہ شان نہیں کہ تصدیق کرنے کے بعد اعمال میں کوتاہی کرے، بلکہ اعمال جو کہ ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں مؤمن کو ان اعمال کو پورا کرنا چاہیے۔ (۶)

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو اجمالاً یہ بتلادیا کہ ایمان قول و عمل کا مجموعہ ہے اس میں کمی و زیادتی ہوتی ہے، اب یہاں پر اجمالی طور پر تمام شعبِ ایمانیہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اسی لیے اس باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "الإیمان بضع وستون شعبة والحیاء شعبة من الإیمان" ذکر فرمائی اور اس باب کے بعد پھر آگے جو ابواب لے کے آئے ہیں ان میں شعبِ ایمانیہ کی تفصیل بیان کی ہے گویا پہلے اجمالاً یہ بتا دیا کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اور پھر آگے تراجم سے ان بعض شُعَب کی تفصیل و تعیین کردی جن کے متعلق امام بخاری نے "الإیمان بضع وستون شعبة" کی روایت ذکر کی۔

ایک بات آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو لاکر مرجئہ پر رد کررہے ہیں کہ تم کہتے ہو طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں حالانکہ ایمان کے ساتھ بہت سے احکام و اعمال کا

---

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۵) تعلیقاتِ لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۶)۔

(۶) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۹)۔

تعلق ہے ، ان احکام واعمال کو اگر ادا نہ کیا جائے تو اسلام بالکل نامکمل رہتا ہے ، اسلام کی تکمیل کے لیے صرف پانچ چیزوں پر ہی اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان کے علاوہ دوسری فروع کی بھی ضرورت ہے ، گویا پانچ سے بھی مرجئہ کا رد ہوگیا اور جب مزید امور کی طرف امام بخاری نے اشارہ کیا تو اور زیادہ رد ہوگیا۔ (۷)

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کے لیے دو آیتیں ذکر کی ہیں ایک "لَيْسَ الْبِرَّ.... الخ" اور دوسری آیت ہے "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ.... الخ"۔

آیات کا ترجمہ کے ساتھ ربط

ان میں سے پہلی آیت کے متعلق حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب میں یہ آیت تلاوت فرمائی (۸) چونکہ یہ روایت علی شرط البخاری نہ تھی اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت چھوڑ دی اور اس سلسلہ کی آیت ذکر فرما دی۔ (۹)

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ امور جو آیتِ شریفہ میں مذکور ہیں وہ ایمان میں داخل ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کہا گیا ہے "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ" یہاں "الْمُتَّقُوْنَ" سے مراد ہے "المتقون من الشرک والمعاصی والأعمال السیئة" اور شرک و معاصی سے بچنے والے مؤمن ہیں، تو مؤمن ایسے شخص کو کہا جارہا ہے جو اوصاف مذکورہ بالا کا حامل ہے لہذا معلوم ہوا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ (۱۰)

اسی طرح دوسری آیت میں تو صراحۃً مؤمن کی صفات شمار کرائی گئی ہیں، گویا دونوں آیتوں کا "باب امور الایمان" کے ترجمے سے مکمل ربط ہے۔

آیتوں کی ترتیب میں نکتہ

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی آیت سورۂ بقرہ کی ہے اور دوسری آیت سورۂ مؤمنون

---

(۷) دیکھیے ایضاح البخاری (ج۲ص ۱۷۱)۔

(۸) رواہ عبدالرزاق۔ کذافی الفتح (ج۱ ص ۵۱) قال الحافظ: "ورجالہ ثقات۔"

(۹) فتح الباری (ج۱ص ۵۱)۔

(۱۰) حوالۂ بالا۔

کی، "باب اُمور الایمان" کے ترجمہ کا تقاضا یہ تھا کہ ترتیب برعکس ہوتی، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا یہ ہے کہ ایمان اِعمال سے مرکب ہے اس مُدعا اور مقصد پر دلالت کرنے کے لیے "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" والی آیت زیادہ واضح ہے اس لیے کہ اس میں "مؤمنون" کا لفظ موجود ہے، اس کے بعد "الَّذِیْنَ ھُمْ فِیْ صَلٰوتِھِمْ خَاشِعُوْنَ.... الخ" کے ذریعہ مؤمنین کی صفات شمار کرائی گئی ہیں، یہ صفاتِ کاشفہ ہیں جو یہ بتارہی ہیں کہ یہ اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ برخلاف پہلی آیت کے کہ وہاں "برّ" کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں یہ تاویل کرنی پڑتی ہے کہ "برّ" کا اطلاق ایمان پر کیا گیا ہے اور اس سے مراد ایمان ہے۔ اس کے باوجود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا نہیں کیا اس کی وجہ وہی روایت ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر کرتے ہوئے بقرہ کی یہ آیت تلاوت فرمائی تھی، گویا کہ اس آیت میں صراحۃً امورِ ایمان کو ذکر کیا گیا ہے اس لیے انھوں نے اس آیت کو مقدم کیا ہے۔ (۱۱)

اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" والی آیات میں وارد صفات صفاتِ کاشفہ نہ ہوں بلکہ مادحہ ہوں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا تو کاشفہ ہونے کی صورت میں پورا ہورہا تھا مادحہ ہونے کی صورت میں یہ کمالِ ایمان کا بیان ہوگا گویا ان کمالات کو ذکر کیا جارہا ہے جو مؤمنین کے لیے قابلِ مدح و ستائش ہیں، چونکہ یہ احتمال موجود تھا اس لیے اس کو مقدم نہیں کیا، اس کے مقابلہ میں اس آیت کو مقدّم کردیا جو "ایمان" کی تفسیر کے سلسلہ میں وارد ہے۔ واللہ اعلم۔

تنبیہ

آپ اس مقام پر دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُتَّقُوْنَ" کے بعد بغیر کسی فصل کے "قَدْ اَفْلَحَ...." والی آیت ذکر کی ہے، اس کے بارے میں سمجھ لیجیے کہ اصیلی کے نسخہ میں یہاں دونوں آیتوں کے درمیان "واو" موجود ہے اور ابن عساکر کے نسخے میں "وقولہ" کا فصل موجود ہے۔ (۱۲)

اس مقام پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ.... الخ" "المتّقون" کی تفسیر ہو لیکن شارحین نے اس کی تردید کی ہے (۱۳) چنانچہ علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالی نے مذکورہ اوصاف کے حاملین کا ذکر کرکے ان کی طرف اشارہ کیا ہے "وَاُولٰٓئِکَ

(۱۱) ایضاح البخاری (ج۲ ص ۱۷۳)۔

(۱۲) دیکھیے ارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۹۲)۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

"هُمُ الْمُتَّقُوْنَ" کے ذریعہ، گویا کہ یہ بتادیا کہ ان اوصاف کے حاملین ہی متقین ہیں، اب یہاں ایسی کونسی بات رہ گئی کہ اس کی تفسیر کرنی پڑے؟! پھر یہ دعویٰ کسی حد تک اُس وقت درست ہوسکتا تھا جب دونوں آیتیں متصل ہوتیں جبکہ یہاں آیات نہیں بلکہ بہت ساری سورتوں کا فاصلہ ہے، لہذا اس کو تفسیر قرار دینا بہت ہی مستبعد ہے۔ (۱۴)

بہرحال جن نسخوں میں یہاں کوئی فصل نہیں ہے ان کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ان دونوں آیتوں کا بالکل الگ الگ ہونا واضح ہے کسی قسم کا التباس نہیں ہے اس لیے کسی فاصل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ (۱۵) واللہ اعلم۔

تفسیر آیات

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ....

جب تحویلِ قبلہ کا حکم آیا تو لوگوں نے عجیب وغریب قسم کی باتیں شروع کیں، کسی نے کہا کہ صاحب آپ کے پیغمبر تو کہتے ہیں کہ میں نبی ہوں اور انبیاء کے قبلہ کو چھوڑ دیا، چونکہ انبیائے بنی اسرائیل ہزاروں کی تعداد میں تھے اور ان کا قبلہ بیت المقدس تھا، آپ نے بیت المقدس کو چھوڑ کر بحکم خداوندی بیت اللہ کو قبلہ بنایا تو انھوں نے اعتراض کیا کہ یہ کیسے پیغمبر ہیں۔

بعض نے کہا کہ ان کا عجیب حال ہے ان کی ناپختگی دیکھیے کہ کبھی بیت المقدس کی طرف نماز پڑھ رہے ہیں اور کبھی بیت اللہ کی طرف، ان کو کسی ایک حال پر قرار نہیں۔

ایسے لوگوں کے جواب میں یہ آیت اتری جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایمان یہ نہیں ہے کہ تم مشرق کی طرف منہ کرو یا مغرب کی طرف بلکہ ایمان تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرف رُخ کرنے کا حکم دیا ہے اس طرف فوراً رُخ کرلیا جائے اور اس کے حکم کی فوری تعمیل کی جائے۔ (*)

اس کو یوں سمجھیے کہ ایک شخص کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ یہ وفادار غلام ہے، یہ اپنے آقا کے حکم کی بھرپور تعمیل کرنے والا ہے اس کی زندگی کا مقصد یہی ہے کہ میں آقا کے حکم کو بجالاؤں ایسا شخص کسی رُخ یا جہت کو نہیں جانتا بلکہ صرف اس بات کو جانتا ہے کہ میرے مولیٰ کی مرضی کس چیز میں ہے، جب

---

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۱۵) حوالۂ بالا۔

(*) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۲۳۷ و ۲۳۸)۔

تک آقا کا حکم رہا کہ بیت المقدس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھو تو وہ اُدھر ہی منہ کرکے نماز پڑھتا رہا اور جب آقا کا حکم آگیا کہ اب بیت اللہ کی طرف اپنا رُخ پھیر لو تو وہ اس میں کسی حکمت کا سوال نہیں کرتا اور نہ ہی تعمیلِ حکم میں توقف کرتا ہے بلکہ وہ تو فوراً اپنا رُخ بیت اللہ کی طرف کرلیتا ہے۔
گویا اس آیت کے اندر یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ اصل اطاعت اور برّ حکمِ خداوندی کو بجالانا ہے۔

اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ ایک صورتِ برّ ہوتی ہے اور ایک حقیقتِ برّ۔ صورتِ برّ میں اگر حقیقت موجود نہ ہو تو وہ صورت بیکار ہے، حقیقتِ برّ اگر اس میں آجائے تو وہ کار آمد ہے۔
دیکھیے منافقین نماز پڑھتے ہیں، جہاد میں شرکت کرتے ہیں، شہادتین کا اقرار کرتے ہیں اس کے باوجود اللہ تعالی فرماتے ہیں "وَاللّٰهُ یَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ لَكٰذِبُوْنَ" (١٦) نیز فرمایا "اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ فِی الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ" (١٧) آپ نے دیکھا کہ ان میں صورتِ صلوٰۃ، صورتِ جہاد وغیرہ موجود ہے لیکن چونکہ حقیقتِ ایمان اور تصدیقِ قلبی نہیں ہے اس لیے ان آیات میں ان کی حقیقت بیان کردی گئی۔
یہی صورتحال تمام کفّار کے ساتھ ہے جو نیک اعمال کرتے ہیں لیکن ان کے وہ اعمال کار آمد نہیں چنانچہ قران کریم میں ہے "وَالَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِیْعَةٍ یَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً ۭ حَتّٰٓی اِذَا جَآءَهٗ لَمْ یَجِدْهُ شَیْــــًٔا" (١٨) —— کافروں کے اعمال کی مثال ایسی ہے جیسا کہ صحرا اور چٹیل میدان میں ریت ہو، اس کو آدمی دور سے پانی سمجھتا ہے لیکن جب وہ قریب پہنچتا ہے تو پانی ندارد، اسی طرح ان لوگوں کے اعمال میں صورت تو موجود ہے لیکن حقیقت موجود نہیں ہے۔
یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھیے کہ ایک ہے استقبال فی الصلوٰۃ کی صورت، وہ چاہے بیت المقدس کی طرف ہو یا بیت اللہ کی طرف، اور ایک ہے اس کی حقیقت، یہ حقیقت اُس وقت متحقق ہوگی جب ایمان ہوگا، اگر ایک شخص بیت المقدس کی طرف منہ کررہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو وہ انبیاء کی پیروی کرنے والا نہیں ہے، اسی طرح ایک آدمی بیت اللہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھ رہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو صورۃً تو استقبال ہے لیکن حقیقتِ استقبال نہیں ہے کیونکہ عمل کی حقیقت ایمان سے متحقق ہوتی ہے۔

---

(١٦) سورۃ المنافقون/١۔

(١٧) سورۃ النساء/١٤٥۔

(١٨) سورۃ النور/٣٩۔

وَلٰکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ، وَالْمَلٰئِکَۃِ وَالْکِتٰبِ وَالنَّبِیّٖنَ وَآتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ ذَوِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنَ وَابْنَ السَّبِیْلِ وَ السَّآئِلِیْنَ وَ فِی الرِّقَابِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَآتَی الزَّکٰوۃَ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَھْدِھِمْ اِذَا عٰھَدُوْا وَالصّٰبِرِیْنَ فِی الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِیْنَ الْبَاْسِ اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰئِکَ ھُمُ الْمُتَّقُوْنَ"۔

یہ آیتِ شریفہ اپنے اختصار کے ساتھ پوری شریعت کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے، اس لیے کہ ساری شریعت تین قسموں پر منقسم ہوجاتی ہے:۔

ایک صحتِ اعتقاد، کہ انسان کو حصولِ کمال کے لیے سب سے پہلے اپنے خیالات اور عقائد کی درستگی کی ضرورت پڑتی ہے، اگر کسی آدمی کا عقیدہ درست نہ ہو تو وہ خواہ کیسا ہی ہو لیکن اللہ کی زمین پر بوجھ ہے، اسی تصحیحِ عقائد کی طرف یہاں "وَلٰکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰہِ.....وَالنَّبِیّٖنَ" میں اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسری قسم حسنِ اخلاق ومعاشرت ہے، کہ عقائد کی درستگی کے بعد ایک انسان کو حسنِ اخلاق اور حسنِ معاشرت کے ساتھ متصف ہونا چاہیے "وَآتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ.....وَفِی الرِّقَابِ" میں اسی حسنِ اخلاق کا بیان ہے۔

تیسری قسم تہذیبِ نفس ہے، پھر اس تہذیبِ نفس کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ بندہ کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ درست ہو، تہذیبِ نفس کی اس شاخ کی طرف "وَاَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَآتَی الزَّکٰوۃَ" سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں کے ساتھ تعلق صحیح رہے اس کی طرف اشارہ ہے "وَالْمُوْفُوْنَ بِعَھْدِھِمْ اِذَا عَاھَدُوْا وَالصّٰبِرِیْنَ فِی الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِیْنَ الْبَاْسِ" میں۔

بہرحال یہ پہلی آیت ہے اس کو یہاں لاکر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گویا یہ بتارہے ہیں کہ "برّ" سے مراد ایمان ہے، اور ایمان کی تفسیر میں یہ تمام اعمال داخل ہیں لہذا معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس آیت میں مرجئہ پر رد ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں، یہاں اللہ تعالیٰ نے ایمان سے متعلق بہت سے اعمال بیان کردیے، یہ سارے اعمال مکمّلاتِ ایمان ہی تو ہیں، یہ سارے اعمال ایمان کی فروع اور اس کے مقتضیات ہی تو ہیں، پھر اعمال کے بارے میں یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ ان کا ایمان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ بات ذہن میں رکھیے کہ حنفیہ کی تردید یہاں مقصود نہیں اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ کے درمیان فرق ہی نہیں ہے کیونکہ اعمال کو

نفسِ ایمان کے لیے وہ بھی جزء نہیں مانتے ہم بھی جزء نہیں مانتے، نفسِ ایمان کے اندر وہ بھی زیادتی اور کمی کے قائل نہیں ہیں اور ہم بھی کمی وبیشی کے قائل نہیں ہیں۔

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ نہیں! امام بخاری کا حنفیہ کے ساتھ اختلاف مشہور ہے، اسی بنیاد پر وہ حنفیہ پر رد کررہے ہیں۔ تو آپ اس صورت میں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں ایمان کا ذکر نہیں ہے بلکہ "بِرّ" کا ذکر ہے، چونکہ "بِرّ" ایمان کا اثر ہے اس لیے حدیث میں ایمان کی تفسیر "بِرّ" سے کردی گئی ہے اس لیے نہیں کہ "بِرّ" اور "ایمان" مترادف ہیں۔ لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

دوسری آیت "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ...." کے متعلق ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ ان صفات کے اندر دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ صفاتِ مادحہ ہوں، اس صورت میں ان صفات سے کمالِ ایمان کی تعریف ہوگی، اور کمالِ ایمان کو ہم بھی مرکب مانتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کو صفاتِ کاشفہ قرار دیا جائے، اس صورت میں بیشک یہ ثابت ہوگا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ لیکن آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے امام بخاری کا مقصود مرجئہ کی تردید ہے۔ واللہ اعلم۔

۹ : حَدَّثَنا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : حَدَّثَنا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ قَالَ : حَدَّثَنا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ دِينَارٍ ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ (۱۹) ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ) .

رواۃِ حدیث

❶ عبداللہ بن محمد: یہ ابوجعفر عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر بن الیمان بن اخنس جُعفی بخاری مُسندی ہیں، ان کے نسب نامہ میں جو "یمان" ہیں یہ وہی ہیں جن کے ہاتھ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اَجداد میں سے مغیرہ اسلام لائے تھے۔ یہ ثقہ اور حافظ ہیں، اصحابِ اُصولِ ستّہ میں سے صرف بخاری اور ترمذی نے ان کی حدیثیں لی ہیں، ۲۲۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۰)

ان کو "مُسندی" کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کی وجہ علماء لکھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ مُسند احادیث کی

(۱۹) الحدیث أخرجه مسلم فی کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان و أفضلها و أدناها، رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائی فی سننه، فی کتاب الإیمان و شرائعه، باب ذکر شعب الإیمان، رقم (۵۰۰۷ـ ۵۰۰۹) و أبو داود فی سننه، فی کتاب السنة، باب فی رد الإرجاء، رقم (۴۶۷۶) والترمذی فی جامعه فی کتاب الإیمان، باب ماجاء فی استکمال الإیمان و زیادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۴) و ابن ماجه فی سننه، فی المقدمة، باب فی الإیمان، رقم (۵۷)۔

(۲۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التهذیب (ص ۳۲۱)۔

جستجو میں رہتے تھے مراسیل و منقطعات کی طرف ان کو رغبت نہیں تھی، امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو "مُسندی" اس لیے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ماوراء النہر میں سب سے پہلے صحابہ کی مسانید جمع کی ہیں۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

⓬ ابوعامر عَقَدی: یہ ابوعامر عبدالملک بن عمرو بن قیس عَقَدی۔ بفتح العین المہملۃ والقاف۔ بصری ہیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں، تمام حفّاظ کا ان کی جلالت وثقاہت پر اتفاق ہے، تمام صحاحِ ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں ۲۰۴ھ یا ۲۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۲)

⓭ سلیمان بن بلال: یہ ابو محمد یا ابو ایّوب سلیمان بن بلال قرشی تیمی مدنی ہیں، عبداللہ بن دینار رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ دوسرے بڑے بڑے تابعین سے حدیث سنی اور عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے یگانۂ روزگار محدثین نے ان سے سماع کیا ہے۔

اصولِ ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں بلکہ اس نام سے اصولِ ستہ میں اور کوئی راوی موجود نہیں ہے۔ ۱۷۷ھ میں یہ انتقال کر گئے۔ (۲۳)

⓮ عبداللہ بن دینار: یہ ابوعبدالرحمن عبداللہ بن دینار قرشی عدوی مدنی ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے مولیٰ ہیں، انھوں نے حضرت ابن عمر اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات سے احادیث سنیں اور ان سے ان کے بیٹے عبدالرحمن نے اور دوسرے حضرات نے حدیثوں کا سماع کیا ہے، یہ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ ۱۲۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ اصولِ ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں۔ (۲۴)

⓯ ابو صالح: ابوصالح ان کی کنیت ہے اور ان کا نام ذکوان ہے، لقب سمّان اور زیّات ہے، کیونکہ یہ کوفہ سے تیل اور گھی لایا کرتے اور ان کا کاروبار کرتے تھے، ثقہ اور ثبت ہیں، صحابہ و تابعین میں سے بہت سے حضرات سے یہ روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں تابعین کی ایک بڑی جماعت ہے، امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے ایک ہزار حدیثیں سنیں، ۱۰۱ھ میں مدینہ منورہ میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی حدیثیں صحاحِ ستہ میں موجود ہیں۔ (۲۵)

---

(۲۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔

(۲۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التہذیب (ص ۳۶۴)۔

(۲۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التہذیب (ص ۲۵۰)۔

(۲۴) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب (ص ۳۰۲)۔

(۲۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳، ۱۲۴) و تقریب التہذیب (ص ۲۰۳)۔

❻ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ: جلیل القدر حافظ وفقیہ ومکثر صحابی، جنھوں نے اسلام لانے کے بعد سے اپنے آپ کو حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کرنے، علم کو حاصل کرنے اور اسے نشر کرنے میں وقف کر رکھا تھا۔ ۷ھ خیبر کے سال میں مسلمان ہوئے اور پھر ان کی والدہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے مسلمان ہوئیں، والدہ کے اسلام لانے کے بعد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یارسول اللہ! اللہ تعالی سے دعا کردیجیے کہ مجھے اور میری والدہ کو اللہ اپنے مؤمن بندوں کے دلوں میں محبوب بنادے اور مؤمن بندوں کی محبت ہمارے دلوں میں پیدا کردے، حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے یہ دعا مانگی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے "فما خُلق مؤمن یسمع بی ولا یرانی إلا أحبّنی" (۲۶)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أبو ہریرۃ أحفظ من روی الحدیث فی دہرہ" (۲۷)

کثرتِ روایت اور روایات کی تعداد

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ان چھ مکثرینِ صحابہؓ میں پہلے نمبر پر ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، لوگوں کو اس بات پر تعجب بھی ہوتا تھا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باوجود متأخر الإسلام ہونے کے اس قدر کثرت سے حدیثیں بیان کرتے ہیں لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خود اس اعتراض کو نقل کرکے فرماتے ہیں کہ مجھے کبھی مال جمع کرنے کی فکر نہیں رہی، مہاجرین کو بازار سے فرصت نہیں ہوتی تھی اور انصار کو اپنی جائیدادوں کی فکر ہوتی تھی جبکہ میں ہر دم حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتا، پیٹ بھرنے کے لیے کھانا مل جاتا تو کھالیتا ورنہ صبر کرلیتا۔ پھر حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا میرے ساتھ تھی کیونکہ ایک دفعہ آپ نے فرمایا کہ کون اپنی چادر پھیلائے گا کہ اس کے بعد مجھ سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولے گا، میں نے اپنی چادر پھیلادی پھر اسے اپنے سینے سے لگالیا، اس کے بعد سے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولا۔ (۲۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند بقی بن مخلد میں ۵۳۷۴ (پانچ ہزار تین سو چوہتر) حدیثیں مروی ہیں، اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے جو کسی صحابی سے مروی ہے۔

---

(۲۶) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ، باب من فضائل أبی ہریرۃ الدوسی رضی اللہ عنہ۔

(۲۷) تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ ص ۲۷۰)۔

(۲۸) صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ، باب من فضائل أبی ہریرۃ الدوسی رضی اللہ عنہ۔

بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے جبکہ خود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "مامن أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أکثر حدیثا عنہ منی إلا ما کان من عبداللہ بن عمرو، کان یکتب ولا أکتب" (۲۹) اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایات حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ تھیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ استثناء یہاں منقطع ہے اور تقدیر یہ ہے کہ "لکن الذی کان من عبداللہ وهو الکتابة لم یکن منی" مطلب یہ ہے کہ "مجھ سے بڑھ کر کوئی مکثر نہیں تھا البتہ عبداللہ بن عمرو حدیثیں لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا" اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ نہ ہوں۔

لیکن اگر استثناء کو ہم متصل مانیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تک جو حدیثیں حضرت عبداللہ بن عمرو کی پہنچی ہیں وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں سے کافی کم ہیں (ایک قول میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایات کا عدد ۵۰۰ بتایا گیا ہے اور بعض محدثین نے ان کی روایات کا عدد ۷۰۰ نقل کیا ہے۔ تقریر بخاری اردو) جس کی کئی وجوہات ہیں:۔

❶ پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ عبادت میں زیادہ مشغول رہے، تعلیم میں ان کی مشغولیت کم رہی، اس وجہ سے ان کی روایات کم ہوگئیں۔

❷ مختلف ممالک کے فتح ہونے کے بعد حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا قیام زیادہ تر مصر اور طائف میں رہا، ان مقامات کی طرف طلبہ کی توجہ اتنی نہیں رہی جتنی مدینہ منورہ کی طرف، جبکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں وفات تک فتویٰ اور تحدیث میں مصروف رہے جو کہ اس وقت مرکز تھا۔

❸ تیسری وجہ یہ ہے کہ پیچھے ہم ذکر کرچکے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا تھی کہ جو کچھ ایک دفعہ سن لیتے تھے اُسے بھلاتے نہیں تھے۔

❹ چوتھی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو شام میں بہت سی کتابیں اہل کتاب کی مل گئی تھیں جن کو وہ دیکھا کرتے تھے، اس وجہ سے بہت سے ائمۂ تابعین نے ان سے روایات نہیں لیں۔ (۳۰) واللہ اعلم۔

بہرحال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تمام صحابہؓ سے بڑھ کر کثیر الروایۃ ہیں، پانچ ہزار تین سو چوہتر

---

(۲۹) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابة العلم، رقم (۱۱۳)۔

(۳۰) ان تمام وجوہات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۷) کتاب العلم، باب کتابة العلم۔

حدیثیں ان سے مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ تین سو پچیس روایتیں ہیں جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترانوے میں متفرد ہیں اور امام مسلم ایک سو نوّے حدیثوں میں، صرف تلامذہ کی تعداد آٹھ سو لکھی ہے جن میں صحابہ بھی ہیں اور تابعین بھی۔ (۳۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا تفقہ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بالاتفاق فقہاءِ صحابہ میں سے تھے بلکہ فقہی مسائل میں دوسرے فقہاءِ صحابہ کے ساتھ معارضہ بھی کرتے تھے، حنفیہ کی بعض اصول کی کتابوں میں ان کو "غیر فقیہ" کہا گیا ہے، یہ بات درست نہیں ہے، پھر یہ بات نہ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے اور نہ آپ کے معروف تلامذہ میں سے کسی سے، بعض اصولیین نے عیسی بن ابان رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے، لیکن اس نسبت میں بھی کلام ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ صرف روایتِ حدیث ہی میں نہیں بلکہ فقہ و افتاء میں بھی بڑے صحابہؓ میں شمار ہوتے ہیں۔ (۳۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام میں بہت سخت اختلاف ہے، حتی کہ حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اختلفوا فی اسم أبی هريرة واسم أبيه اختلافاً كثيراً لايحاط به ولايضبط فی الجاهلية والإسلام" (۳۳) یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور ان کے والد کے نام کے بارے میں اتنا اختلاف ہے کہ جاہلیت اور اسلام میں ایسا اختلاف اور کسی کے نام میں نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے بیس اقوال شمار کرائے ہیں، ابن الجوزیؒ نے "التلقیح" میں ان میں سے اٹھارہ اقوال ذکر کیے ہیں اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تیس اقوال سے زیادہ ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ تمام نام تہذیب التہذیب میں ذکر کیے ہیں لیکن تیس تک نہیں پہنچے، امام نووی کا قول صرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام پر نہیں بلکہ ان کے اور ان کے والد دونوں کے نام پر محمول ہے۔ (۳۴)

---

(۳۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۲۴)۔

(۳۲) دیکھئے تکملۃ فتح الملہم (ج۱ ص ۳۴۰ و ۳۴۱) کتاب البیوع، باب حکم بیع المصرّاۃ۔

(۳۳) الاستیعاب بہامش الإصابة (ج۴ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ترجمة أبی هريرة رضی اللہ عنہ۔

(۳۴) فتح الباری (ج۱ ص ۵۱)۔

بہرحال راجح یہ ہے کہ اسلام سے پہلے ان کا نام عبد شمس تھا اسلام لانے کے بعد عبداللہ یا عبدالرحمٰن نام رکھا گیا، اور ان کے والد کے نام کے سلسلہ میں راجح یہ ہے کہ صخر تھا (۳۵) واللہ اعلم۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی کنیت اور اس کی وجہ

جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری وجہِ کنیت یہ ہے کہ میں اپنے گھر والوں کی بکریاں چرایا کرتا تھا میرے پاس ایک چھوٹی سی بلی تھی، رات کو میں اسے درخت کے اوپر رکھ دیا کرتا تھا اور دن میں اسے اپنے ساتھ لے جاتا اور اس سے کھیلا کرتا تھا، چنانچہ میری کنیت ابوہریرہ رکھ دی گئی۔ (۳۶)

ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آستین میں بلی دیکھی تو آپ نے فرمایا "یا أباهريرة" چنانچہ یہ کنیت پڑ گئی۔ (۳۷)

ابو معشر مدائنی نے محمد بن قیس سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے "لاتكنوني أباهريرة فإن النبي صلى الله عليه وسلم كناني أباهرّ، والذكر خير من الأنثى" (۳۸)

لیکن حدیثوں میں ان کی کنیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے دونوں طرح وارد ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی طویل حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک باغ میں تشریف لے گئے، جب تاخیر ہونے لگی تو صحابۂ کرام آپ کی تلاش میں نکلے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باغ میں داخل ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا "أبوهريرة؟" یعنی کیا تم ابوہریرہ ہو؟ اسی طرح اسی حدیث میں "یا أباهريرة" کے ساتھ خطاب بھی مذکور ہے۔ (۳۹)

اسی طرح بخاری شریف کی روایت میں ہے "عُدْ فاشرب يا أباهر" (۴۰) بخاری شریف ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے "يا أباهر" (۴۱) واللہ اعلم۔

---

(۳۵) دیکھیے الإصابہ (ج۴ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔

(۳۶) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب لأبي هريرة رضي الله عنه، رقم (۳۸۴۰)۔

(۳۷) عمدة القاری (ج۱ص ۱۲۴)۔

(۳۸) الإصابة (ج۴ص ۲۰۶)۔

(۳۹) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً، رقم (۱۵۶)۔

(۴۰) صحیح بخاری، کتاب الأطعمة، باب قول اللہ تعالی: کلوا من طیبات ما رزقناکم، رقم (۵۳۷۵)۔

(۴۱) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب کیف عیش النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ، رقم (۶۴۵۲)۔

"أبو هريرة" منصرف ہے یا غیر منصرف؟

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ "هريرة" کو مجرور پڑھا جانے اس لیے کہ یہ عَلَم نہیں، عَلَم کا جزء ہے چونکہ صرف ایک سبب ہے اس لیے اس کو منصرف پڑھنا چاہیے، اسی کو علماء کی ایک جماعت نے درست قرار دیا ہے لیکن محدثین کی زبان پر اس کا غیر منصرف ہونا ہی شائع ہے کیونکہ یہ کلمۂ واحدہ کی مانند ہے، لہذا دو سبب ہونے کی وجہ سے اس کو غیر منصرف پڑھیں گے۔ (۴۲)

واللہ اعلم۔

وفات اور مدفن

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وفات اٹھتر سال کی عمر میں ۵۷ھ، ۵۸ھ یا ۵۹ھ میں ہوئی اور مدینہ منورہ میں جنت البقیع میں مدفون ہوئے، بعض لوگوں نے ان کا مدفن عسفان میں بتایا ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ (۴۳)

رضی اللہ تعالی عنہ وأرضاہ وحشرنا معہ فی زمرۃ محبیہ۔

قولہ: الإیمان بضع وستون شعبة

بضع: باء کے کسرہ کے ساتھ ہے، فتحہ بھی ایک لغت ہے۔

بضع کے مصداق کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور قول یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک پر بولا جاتا ہے، اس پر قزاز نے جزم کیا ہے، ابن سِیدہ کہتے ہیں کہ تین سے دس تک پر اطلاق ہوتا ہے، ایک قول ایک سے نو تک کا ہے، ایک قول دو سے لے کر دس تک کا اور ایک قول چار سے لے کر نو تک کا ہے۔ (۴۴)

ان میں سے پہلا قول مشہور ہے اور اس کی تائید ترمذی شریف کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ جب آیت کریمہ "الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُوْنَ فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ" (۴۵) نازل ہوئی تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مشرکینِ مکہ سے بازی لگائی اور مدت نو سال سے کم

(۴۲) مرقاۃ (ج ۱ ص ٦٩) کتاب الإیمان۔

(۴۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۴) وتقریب التہذیب (ص ۶۸۰ و ۶۸۱)۔

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۴۵) سورۂ روم / ۱ - ۴

مقرر کی، اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ألا احتطت یا أبابکر؛ فإن البضع مابین الثلاث إلی التسع" (٤٦) کہ اے ابوبکر! تم نے احتیاط کیوں نہیں کی اس لیے کہ "بضع" کا اطلاق تین سے لے کر نو تک کے مابین ہوتا ہے۔

اختلافِ روایات

یہ روایت بخاری شریف میں ابوعامر عَقَدی کے طریق سے "بضع وستون" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

مسلم شریف میں اس کے دو طریق ہیں:۔

ایک طریق "عبیداللہ بن سعید و عبد بن حمید، عن أبی عامر العقدی" کے واسطے سے ہے اس میں "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔

دوسرا طریق "زهیر بن حرب، عن جریر، عن سهیل، عن عبداللہ بن دینار، عن ابی صالح، عن أبی هریرة" کی سند کے ساتھ ہے اس میں "بضع وسبعون أو بضع وستون" کے الفاظ ہیں یعنی شک کے ساتھ وارد ہے۔ (۱)

سنن نسائی میں یہ روایت تین طریق سے مروی ہے ان میں سے پہلے دو طریق میں "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں جبکہ آخری طریق میں اس حدیث کا پہلا جزء یعنی "الإیمان بضع وسبعون شعبة...." موجود نہیں، صرف آخری جزء یعنی "الحیاء شعبة من الإیمان" مروی ہے۔ (۲)

سنن ابی داؤد میں بھی "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔ (۳)

سنن ترمذی میں اس کے دو طریق ہیں ان میں سے پہلے طریق میں تو "بضع وسبعون بابا" ہے جبکہ دوسرے طریق میں "الإیمان أربعة وستون باباً" وارد ہے (۴) اس آخری طریق کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے۔ (۵)

ابن ماجہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے اور مسلم کی شک والی روایت کی طرح ذکر کیا ہے یعنی "الإیمان

---

(٤٦) جامع ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورة الروم، رقم (٣١٩١)۔

(۱) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان.... رقم (١٦١) و (١٦٢)۔

(۲) دیکھیے سنن نسائی، کتاب الإیمان و شرائعه، باب ذکر شعب الإیمان، رقم (٥٠٠٧-٥٠٠٩)۔

(۳) دیکھیے سنن أبی داود، کتاب السنة، باب فی رد الإرجاء، رقم (٤٦٧٦)۔

(۴) جامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ماجاء فی استکمال الإیمان و زیادته و نقصانه، رقم (٢٦١٤)۔

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

بضع وستون أو سبعون باباً" (٦)

صحیح ابی عوانہ میں "ست وسبعون أو سبع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔ (٧)

خلاصہ ان تمام روایات کا یہ ہوا کہ:

❶ بعض روایات میں "بضع وستون" کے الفاظ ہیں۔

❷ بعض میں "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔

❸ بعض میں شک کے ساتھ "بضع وستون أو بضع وسبعون" یا "ست وسبعون أو سبع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔

❹ اور ایک روایت میں "أربعة وستون باباً" کے الفاظ بھی ہیں۔

اس آخری روایت کو اول تو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے، ویسے بھی یہ صحیحین کی روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے لہذا اس سے بحث کی ضرورت نہیں۔ (٨)

رہیں دوسری روایات سو ان میں جو بلاشک واقع ہیں ان کو شک والی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اب صرف دو قسم کی روایتیں رہ جاتی ہیں ایک "بضع وستون" والی روایت، اور ایک "بضع وسبعون" والی روایت، یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت "بضع وستون" کو راجح قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ سلیمان بن بلال نے بغیر کسی شک کے اسے روایت کیا ہے۔ (٩)

لیکن اس دلیل میں یہ خدشہ ہے کہ سلیمان بن بلال کے طریق سے ابوعوانہ نے حدیث نقل کی ہے اس میں شک کے ساتھ "بضع وستون أو بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔ (١٠) لہذا امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت کو اس بناء پر راجح قرار دیا ہے کہ اس میں عددِ اقل ہے، اور عددِ اقل متیقن ہوتا ہے۔ (١١)

امام ابو عبداللہ الحلیمی، قاضی عیاض، امام نووی رحمہم اللہ تعالی اور ایک جماعت نے "بضع

---

(٦) سنن ابن ماجہ، المقدمة، باب في الإيمان، رقم (٥٧)۔

(٧) فتح الباری (ج ١ ص: ٥٢)۔

(٨) حوالۂ بالا۔

(٩) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ١ ص ٤٧) کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان۔۔۔۔

(١٠) دیکھیے فتح الباری (ج ١ ص ٥١)۔

(١١) فتح الباری (ج ١ ص ٥٢)۔

وسبعون" کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ زیادۃ الثقات میں سے ہے، اور زیادۃ الثقہ کو قبول کیا جاتا ہے اگر اپنے سے اوثق کی مخالفت نہ ہو۔ (۱۲)

علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ زیادۃ الثقہ کی صورت نہیں ہے چونکہ زیادۃ الثقہ میں الفاظ کا اضافہ ہوتا ہے جبکہ یہاں اختلافِ روایتین ہے۔ (۱۳)

علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ "بضع وستون" والی روایت مقدم ہو اور "بضع وسبعون" والی روایت مؤخر ہو، گویا پہلے آپ کو "بضع وستون" کا علم دیا گیا اور بعد میں "بضع وسبعون" کا۔ لہذا دونوں ہی روایتیں درست ہیں۔ (۱۴)

لیکن علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں روایت ایک ہی ہے طریق الگ الگ ہیں، لہذا جب مخرج ایک ہو تو الگ الگ عدد ہونے کا اور ان میں تطبیق دینے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ (۱۵) پھر چونکہ "بضع وسبعون" زیادت کے معنیٰ کو متضمن ہے جیسا کہ علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراف بھی ہے لہذا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی بات ہی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ (۱۶)

ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ ان سے مراد کسی خاص عدد کی تحدید نہیں ہے بلکہ تکثیر مراد ہے، جیسے آیتِ کریمہ "إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" (۱۷) میں تکثیر مراد ہے۔ اور عدد کے اختلاف کو تعددِ واقعات پر محمول کریں گے اگرچہ کسی ایک راوی کی طرف سے ہو۔ (۱۸)

اگر عدد کو تکثیر کے لیے مانا جائے تو علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ستین اور سبعین دونوں کی حکمتیں بیان کی ہیں:۔

چنانچہ وہ "ستین" کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ عدد یا تو زائد ہوتا ہے یا ناقص یا مساوی۔

عددِ زائد: اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اُس عدد سے بڑھ جاتا ہو جیسے بارہ کا عدد ہے، اس کے پانچ اجزاء نکلتے ہیں نصف "۶" ثلث "۴" ربع "۳" سدس "۲" اور نصف سدس "۱"

---

(۱۲) شرح نووی (ج۱ ص ۴۷)۔
(۱۳) شرح کرمانی (ج۱ ص ۸۳)۔
(۱۴) حوالۂ سابقہ۔
(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۵۲)۔
(۱۶) فتح الملہم (ج۱ ص ۲۱۰)۔
(۱۷) التوبۃ / ۸۰۔
(۱۸) مرقاۃ المفاتیح (ج۱ ص ۶۹)۔

اور ان کا مجموعہ سولہ بنتا ہے (۶ + ۴ + ۳ + ۲ + ۱=۱۶) جو بارہ کے عدد سے زائد ہے۔

عددِ ناقص: اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد سے کم ہو۔ جیسے چار کا عدد ہے کہ اس کے دو اجزاء ہیں۔ نصف "۲" اور ربع "۱" اور ان کا مجموعہ تین ہوتا ہے (۲ + ۱ = ۳) ظاہر ہے تین کا عدد چار کے عدد سے کم ہے۔

عددِ مساوی: وہ عدد ہے جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد کے برابر ہوتا ہے جیسے چھ کا عدد ہے، اس کے تین اجزاء نکلتے ہیں نصف "۳" ثلث "۲" اور سدس "۱" ان کا مجموعہ بھی چھ ہی ہے (۳ + ۲ + ۱ = ۶)۔

ان تینوں قسم کے اعداد میں اس عدد کو فضیلت حاصل ہے جو تام اور مساوی ہے یعنی چھ، یہ چھ کا عدد اکائی ہے، جب مبالغہ مقصود ہو تو اس کو دہائیوں میں لے جاتے ہیں، اور اس کی دہائی بنتی ہے ساٹھ۔

علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے "سبعین" کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "سات کا عدد ایسا عدد ہے کہ عدد کی جملہ اقسام اس کے تحت آجاتی ہیں، اس لیے کہ عدد کی ایک تقسیم ہوتی ہے فرد اور زوج کی طرف۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک اول اور ایک مرکب۔

فردِ اول کی مثال تین ہے اور فردِ مرکب پانچ، اسی طرح زوجِ اول دو ہے اور زوجِ مرکب چار۔ ظاہر ہے یہ تمام اَعداد سات کے تحت ہی ہیں۔

پھر عدد کی ایک تقسیم اور بھی ہے، اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں بنتی ہیں ایک عددِ ناطق اور ایک عددِ اصم، عددِ ناطق کی مثال چار ہے اور اصم کی مثال چھ ہے، اور سات کا عدد ان دونوں کو بھی شامل ہے۔

جہاں تک ان دونوں اعداد کے ساتھ "بضع" کے اضافہ کا تعلق ہے سو وہ اس لیے کہ پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے کہ "بضع" کا اطلاق چھ پر بھی ہوتا ہے اور سات پر بھی، کیونکہ بضع: مابین اثنین إلی عشرۃ کے لیے ہے، گویا ستین کے ساتھ جو "بضع" ہے وہ چھ پر دال ہے اور چھ کا عدد "ستین" کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے، اسی طرح "سبعین" کے ساتھ جو "بضع" ہے وہ سات کے عدد پر دال ہے، اور سات کا عدد سبعین کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے۔ گویا کہ "بضع" کا لفظ لاکر ان اعداد کی اصل کی طرف بھی اشارہ کردیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرب کے لوگ "سبعین" کو مبالغہ کے لیے بہت زیادہ استعمال کرتے ہیں، اس پر سات کا اضافہ کرکے اس کی تعبیر "بضع" سے کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سات

اکمل الاعداد ہے، کیونکہ چھ پہلا عددِ تام ہے، اس میں ایک ملانے سے یہ عدد سات بن جاتا ہے، گویا کہ اب کامل ہوگیا کیونکہ "لیس بعد التمام سوی الکمال" پھر سبعین غایۃ الغایۃ ہے اس لیے کہ آحاد اور اکائیوں کی غایات عشرات یعنی دہائیاں ہوتی ہیں۔ (۱۹) واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا ایک تسامح

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری شریف کی اس حدیث کے ذیل میں فرمایا ہے "لم تختلف الطرق عن أبی عامر شیخ شیخ المؤلف فی ذلک" (۲۰) یعنی اس حدیث کے راوی جو سلیمان بن بلال ہیں ان کے شاگردوں میں اختلاف ہوا ہے، لیکن ابوعامر عَقَدی جو سلیمان بن بلال کے شاگرد ہیں ان کے تلامذہ میں اختلاف نہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ مسلم شریف ہی میں ابوعامر کے دو شاگرد ہیں عبیداللہ بن سعید اور عبد بن حمید، دونوں ابوعامر سے "بضع وستون شعبة" (جو بخاری کی روایت ہے) کے بجائے "بضع وسبعون شعبة" نقل کرتے ہیں۔ (۲۱)

اسی طرح نسائی میں ابوعامر کے شاگرد محمد بن عبداللہ بن المبارک ہیں، وہ بھی "بضع و سبعون شعبةً" نقل کرتے ہیں۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

شُعَبِ ایمان کے بارے میں چند کتابیں

نصوص میں شُعَبِ ایمان کی تفصیل متعین طور پر کہیں واقع نہیں ہے، البتہ مختلف علماء نے اپنے اپنے علم وفہم کے اعتبار سے ان کو شمار کیا ہے۔

اس سلسلہ میں مختلف تصانیف بھی وجود میں آئیں چنانچہ امام ابوعبداللہ حلیمی رحمۃ اللہ علیہ نے "فوائد المنہاج" کے نام سے اس موضوع پر کتاب لکھی، حافظ ابوبکر بیہقی اور شیخ عبدالجلیل رحمہما اللہ تعالی نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں، دونوں نے اپنی اپنی کتاب کا نام "شعب الإیمان" رکھا، اسحاق بن القرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر "کتاب النصائح" کے نام سے تصنیف کی ہے اور امام ابو حاتم

---

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۲۷)۔

(۲۰) فتح الباری (ج۱ ص ۵۱)۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷) کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان.....۔

(۲۲) سنن نسائی (ج ۲ ص ۲٦٨) کتاب الإیمان و شرائعه، باب ذکر شعب الإیمان۔

رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی موضوع پر "وصف الإیمان وشُعَبِہ" کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ (۲۳)

پھر آخر میں مشہور محدّث علامہ محمد مرتضیٰ زَبیدی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن حبان اور عبدالجلیل رحمہما اللہ تعالیٰ کی محنت کا خلاصہ "عِقدُ الجُمَان" کے نام سے لکھا ہے۔ (*) جزاھم اللہ تعالیٰ۔

شُعَبِ ایمان کی تحقیق

امام ابوحاتم بن حبّان بُستی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اس حدیث کے پڑھنے کے بعد ان شعبوں کے تتبّع میں لگ گیا، پہلے احادیث کو دیکھا اور ان امور کو شمار کیا جن کو احادیث میں امورِ ایمان میں شمار کیا گیا ہے تو یہ تعداد کم نکلی، پھر قرآن کریم کی طرف رجوع کیا، اور اس میں جن چیزوں کو ایمان کہا گیا ان کو شمار کیا تو ان کی تعداد بھی کم رہی، پھر قرآن و حدیث دونوں کو ملا کر جب جمع کیا اور مکررات کو حذف کرکے دیکھا تو اس تعداد کے موافق عدد نکل آیا۔ (۲۴)

ابو حاتم بن حبان رحمۃ اللہ علیہ کے اِس طرز تحقیق کو علماء نے سراہا ہے اور حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اقرب الی الصواب قرار دیا ہے۔ (۲۵)

ان شعبِ ایمانیہ کی تفصیل ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "وصف الإیمان وشعبہ" میں ذکر کی ہے یہ کتاب معدوم ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو بھی یہ کتاب نہیں ملی، انھوں نے مختلف علماء کی ذکر کردہ تفاصیل سے اخذ کرکے اپنے انداز سے ان کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انھوں نے جملہ اعمال کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے اعمالِ متعلقہ بالقلب، اعمالِ متعلقہ باللسان اور اعمالِ متعلقہ بالبدن، ان میں سے اعمالِ قلبیہ کی تعداد چوبیس ہے، اعمالِ لسان کی تعداد سات ہے اور اعمالِ بدنیہ کی تعداد اڑتیس ہے، یہ کل انھتّر اشیاء ہوتی ہیں، پھر ان کے اندر بعض ضمنی اشیاء بھی ہیں ان کو مستقل شمار کرکے اُناسی شعبے بناسکتے ہیں۔ (۲۶) واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الاسلام علّامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "امام ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شعبے قرآن کریم اور احادیث سے تتبع کرکے نکالے ہیں لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تمام شعبوں کو

---

(۲۳) عمدۃ القاری (ج۱ص۱۲۸)۔

(*) دیکھیے الأعلام للزرکلی (ج۷ص۷۰)۔

(۲۴) عمدۃ القاری (ج۱ص۱۲۷)۔

(۲۵) فتح الباری (ج۱ص۵۲)۔

(۲۶) راجع للتفصیل فتح الباری (ج۱ص۵۲و۵۳)۔

قرآن ہی سے نکالا جائے ، اس بناء پر میں نے قرآن کا تتبع کیا اور تلاش و تتبع کے دائرہ کو ذرا وسعت دی، ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے فقط ان چیزوں کو شمار کیا جن پر صراحۃً لفظِ ایمان بولا گیا تھا اور میں نے ان کو بھی شمار کیا جن پر لفظِ ایمان اگرچہ صراحۃً نہیں بولا گیا مگر وہ صفتِ ایمان ہی کا اقتضاء ہیں اور ان کا منشا ایمان ہی ہے ، اسی طرح اولاً جب میں نے تتبع کیا تو عدد ۶۷ تک پہنچا، پھر غور کیا تو خیال ہوا کہ قرآن میں بعض ایسے شعبے بھی بیان کیے گئے ہیں کہ اصل کے اعتبار سے دو کو ملا کر ایک بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور اپنی جگہ وہ دونوں مستقل شعبے بھی شمار ہوسکتے ہیں مثلاً إنفاق فی سبیل اللہ ایمان ہی کا ایک شعبہ ہے اور قرآن میں جگہ جگہ اس کا تذکرہ ہے ، زکوٰۃ بھی إنفاق فی سبیل اللہ ہی کا ایک فرد ہے لیکن زکوٰۃ اس کا ایسا اہم فرد ہے کہ وہ شریعت کی نظر میں مستقل ایک فریضہ سمجھا جاتا ہے ۔ اب یہ ممکن ہے کہ واقع کا لحاظ کرکے زکوٰۃ کو إنفاق فی سبیل اللہ میں مندرج کرکے دونوں کو ایک ہی شعبہ شمار کرلیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت کو ملحوظ رکھ کر اس کو ایک مستقل شعبہ شمار کیا جائے ، شریعت کسی حکم کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے کبھی ایسا بھی کرتی ہے ، یہ شریعت کے "مامورات" میں سے ایک مثال پیش کی گئی ہے ۔

منہیات میں سے اس قسم کی ایک مثال یہ ہے کہ "اجتناب من الزور" ایمان کا ایک شعبہ ہے اسی کا ایک اہم فرد جھوٹی شہادت سے اجتناب بھی ہے ، شہادتِ زُور کو حدیث میں مستقل طور پر اکبر الکبائر میں سے شمار کیا گیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تغلیظ ظاہر کرنے کے لیے مکرّر سہ کرّر بیان فرمایا ہے (۲۷) اب چاہیں تو شہادتِ زُور کو مطلقِ کذب میں مندرج کرکے ان سے اجتناب کو ایک ہی شعبہ قرار دیں اور چاہیں تو "اجتناب عن الکذب" کو ایک الگ شعبہ اور اس کے اہم ترین فرد "اجتناب عن شہادۃ الزور" کو دوسرا مستقل شعبہ قرار دے لیں۔ اس قسم کے شعبوں کو جب شمار کیا گیا تو چھ شعبے ایسے ملے جن کو مستقل بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور دوسرے کے ضمن میں مندرج بھی کرسکتے ہیں، اگر مندرج مانا جائے تو عدد ۶۷ ہی مانا جائے گا اور اگر مستقل شمار کرکے اضافہ کیا جائے تو ان کا شمار تہتّر ہوجائے گا، ان سب کی تفصیل میری ایک یادداشت میں مذکور ہے ۔

اس تحقیق سے یہ عقدہ بھی حل ہوگیا کہ "ستون" اور "سبعون" کا اختلاف اگر واقعی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں ہو تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے ۔ مزید برآں اس تقریر سے ایک دوسری تطبیق حاصل ہوتی ہے کہ اگر اس قسم کے شعبوں کو ایک ہی شمار کرلو تو "بضع وستون" یعنی سڑسٹھ شعبے

---

(۲۷) حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "ألا أنبئکم بأکبر الکبائر - ثلاثاً - قالوا: بلی یارسول اللہ، قال: الإشراک باللہ وعقوق الوالدین - وجلس، وکان متکئا، فقال - : ألا وقول الزور، قال: فمازال یکررھا حتی قلنا: لیتہ سکت" وفی روایۃ خالد عن الجریری: "ألا وقول الزور وشھادۃ الزور" دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الشھادات، باب ماقیل فی شھادۃ الزور، رقم (۲۶۵۴) وفتح الباری (ج۵ ص ۲۶۳)

ہوجائیں گے، اور اگر مستقل شمار کرو تو "بضع وسبعون" یعنی تہتّر شعبے ہوجائیں گے۔" (۲۸)

نکتہ

حدیث میں "الإیمان بضع وستون شعبة" فرمایا ہے اور قرآن کریم میں ہے "اَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّ فَرْعُهَا فِی السَّمَآءِ" (۲۹) قرآنی تعبیر سے محدّثین اور فقہاءِ ثلاثہ کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ کلمۂ طیبہ سے مراد ایمان ہے، اور اس کو شجرہ سے تشبیہ دی ہے اور اعمال کو قرآن نے فرع کہا ہے تو معلوم ہوا کہ محدثین کی تعبیر قرآن کریم کی تعبیر کے مطابق ہے کہ ایمان بمنزلۂ شجرہ اور اعمال بمنزلۂ اَغصان ہیں، متکلمین کی تعبیر اس سے مختلف تھی، انھوں نے فرمایا تھا کہ ایمان بمنزلۂ اصل اور جڑ ہے اور اعمال بمنزلۂ اَغصان ہیں، اَغصان اور شاخیں درخت اور شجر کا تو جزء ہیں لیکن جڑ اور اصل کا جزء نہیں، بلکہ اس پر متفرع ہیں۔

بہرحال اس نقطۂ نظر کے اعتبار سے قرآنی تعبیر حضرات محدثین اور فقہاء کے مطابق ہے، باقی اصل مدعیٰ پر اس سے اثر نہیں پڑتا اس لیے کہ دونوں کے نزدیک اعمال ضروری ہیں اور ایمان کی تکمیل سب کے یہاں اعمال پر موقوف ہے، اعمال کے بغیر نہ ایمان تر و تازہ ہوسکتا ہے نہ اس میں شادابی آسکتی ہے۔
واللہ اعلم بالصواب۔

والحیاء شعبة من الإیمان
حیاء ایمان کا ایک شعبہ ہے۔
اشکال ہوتا ہے کہ "الإیمان بضع وستون شعبة" میں حیاء بھی داخل تھی تو اس کو علیحدہ کیوں ذکر کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حیاء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شُعَب کی تحصیل میں ممد و معاون ہوتا ہے، اس لیے کہ امام راغبؒ نے حیاء کی تعریف کی ہے "الحیاء: انقباض النفس عن القبائح وترکه لذلک" (۳۰) یعنی انسان کا قبائح اور برائیوں سے اجتناب کرنا اور دور رہنا یہ حیاء ہے تو جو آدمی صاحبِ حیا

---

(۲۸) فضل الباری (ج۱ص ۳۱۷ و ۳۱۸)۔ نیز دیکھیے درسِ بخاری (ج۱ص ۱۵۲)۔
(۲۹) سورۂ ابراہیم / ۲۴۔
(۳۰) المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۴۰)۔

ہوگا ظاہر ہے کہ وہ تمام مامورات کی پابندی کرے گا کیونکہ ان کی پابندی نہ کرنا قبیح ہے اور تمام منہیات سے اجتناب بھی کرے گا، کیونکہ ارتکابِ منہیات بھی قبیح ہے۔ گویا حیاء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شُعَبِ ایمان کی تحصیل میں حد درجہ معاون اور مددگار ہوتا ہے، اس اہمیت کے پیش نظر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "الحیاء شعبة من الإیمان" فرما کر اس کو علیحدہ ذکر فرمایا۔

"شعبة" میں تنوین تعظیم کے لیے ہے اور یہ "الحیاء شعبة عظیمة من الإیمان" کے معنیٰ میں ہے

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "حیا" کا ذکر علیحدہ اس لیے کیا ہے کہ حیا ایک فطری خلقی اور جبلّی صفت ہے، فطرةً آدمی باحیا ہوتا ہے تو شبہہ ہوتا تھا کہ چونکہ یہ ایک فطری امر ہے اس لیے ایمان کا شعبہ نہیں ہوگا کیونکہ شُعبِ ایمان پر اجر ملتا ہے اور اجر کسبیات پر ملنا چاہیے، فطریات پر اجر ملنے کا کیا سوال ہے؟ اس شبہے کو دور کرنے کے لیے "الحیاء شعبة من الإیمان" فرمایا گیا ہے۔

سوال پیدا ہوگا کہ جب حیاء امر فطری ہے تو اس کو شعبِ ایمان میں داخل نہ ہونا چاہیے، اس واسطے کہ ایمان خود کسبی ہے تو اس کے تمام شعبے بھی کسبی ہونے چاہئیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس حیاء کو ایمان کا شعبہ بتایا جارہا ہے اس سے وہ امرِ فطری مراد نہیں ہے بلکہ تخلّق بالامر الفطری یعنی تخلّق بالحیاء مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے اندر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جو حیاء فطری طور پر رکھی ہے تم اس کو استعمال کرو، شریعت نے جن چیزوں سے منع کیا ہے ان سے اجتناب کرکے حیا کرو اور جن چیزوں کا حکم دیا ہے ان کو بجالانے کے لیے حیاء سے کام لو۔ بہت سے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر یہ فطری جذبہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کے ساتھ تخلّق کو اختیار نہیں کرتے اور اس کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتے، سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے "عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: استحیوا من اللہ حق الحیاء، قال: قلنا: یارسول اللہ، إنا نستحیی والحمدللہ، قال: لیس ذاک، ولکن الاستحیاء من اللہ حق الحیاء أن تحفظ الرأسَ وما وعیٰ، والبطنَ وما حَویٰ، وتتذکر الموتَ والبِلیٰ، ومن أراد الآخرة ترک زینة الدنیا، فمن فعل ذلک فقد استحیا من اللہ حق الحیاء" (۳۱)

آپ نے فرمایا اللہ سے جیسے حیا کا حق ہے اس طرح حیا کرو صحابہؓ نے کہا کہ اللہ کا شکر ہے کہ یارسول اللہ! ہم تو اللہ سے حیاء کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ یہ مطلب نہیں بلکہ اللہ سے حیاء کا حق یہ ہے

(۳۱) سنن ترمذی، کتاب صفة القیامة، باب (۲۴) رقم الحدیث (۲۴۵۸)۔

کہ آدمی اپنے سر کی اور آنکھ کان وغیرہ جو اس میں شامل ہیں ان کی حفاظت کرے اور ان سب کو اللہ کی نافرمانی سے بچائے ، اپنے پیٹ کو اکلِ حرام سے دور رکھے ، اپنی شرمگاہ کو بھی جسے پیٹ شامل ہے حرام سے بچائے ، موت کو یاد کرے اور ہڈیوں کے بوسیدہ ہوجانے کا خیال کرے کہ یہ جسم کی تروتازگی برقرار نہیں رہے گی، جو آدمی آخرت کو اپنا مقصود سمجھتا ہے وہ دنیا کی زینت اور دنیا کی زیبائش کی طرف توجہ نہیں دیتا، جو آدمی یہ کام کرتا ہے وہ درحقیقت حیاء کا حق ادا کرتا ہے ۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حدیثِ جبریل (۳۲) میں احسان کا ذکر ہے "أن تعبدَاللّٰه كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك" اس احسان کا مفہوم وہی ہے جو حیاء کا ہے ، آدمی ہر وقت یہ سمجھے کہ اللہ مجھے دیکھ رہے ہیں اور میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی پیشی میں حاضر ہوں جیسے کہ اس کو دیکھ رہا ہوں، جب آدمی کو یہ خیال مستحضر ہوگا وہ پھر گناہ نہیں کرے گا، نہ مامور بہ کا ترک اس سے ہوگا نہ منہی عنہ کا ارتکاب۔ (۳۳) اور یہی بات حیاء میں ہوتی ہے کہ آدمی اللہ سے شرماتا ہے وہ سوچتا ہے کہ چاہے کوئی نہ دیکھے لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ تو دیکھ رہے ہیں، اس خیال سے پھر وہ گناہ کے ارتکاب پر جرأت نہیں کرتا، لیکن یہ خیال آدمی کے دل میں اس وقت راسخ ہوتا ہے جب اللہ کا ذکر کثرت سے کیا جاتا ہے اور جو لوگ غافل رہتے ہیں اللہ کی یاد سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا تو پھر نفس و شیطان ان کو خوب شکار کرتے ہیں، چونکہ حفاظت کا ذریعہ اللہ کی یاد ہے اس لیے اس کو جوہرِ قلب میں شامل ہونا چاہیے اس کے بغیر نفس وشیطان کو اغوا کرنے کا موقعہ ملتا رہتا ہے ۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ سے حیا کی تعریف نقل کی ہے "الحياء حالة تتولد من رؤية الآلاء و رؤية التقصير" (۳۴) آدمی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمتوں کو پیش نظر رکھے اور اس سے جو کوتاہیاں ہوتی ہیں اللہ کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہوتا ہے اس کو پیشِ نظر رکھے کسی کے کہنے سے تو ممکن ہے کہ وہ چڑ جائے اور توجہ نہ کرے لیکن یہ کہ خود سوچے کہ اللہ کے کتنے احسانات ہیں! اور میری کوتاہیوں کی فہرست کس قدر طویل ہے ! اس مراقبہ سے جو کیفیت جذبۂ اطاعت کی پیدا ہوگی وہ حیا ہے ، اس کے لیے خصوصی مراقبہ اور فکر واہتمام کی ضرورت ہے ، افسوس ہے دنیا کی چھوٹی چھوٹی حقیر خواہشات کے لیے بڑا اہتمام ہوتا ہے لیکن ہم کبھی تنہائی اور خلوت میں بیٹھ کر یہ نہیں سوچتے کہ اللہ کے ہم پر کتنے احسانات ہیں اور اس کے باوجود ہم کتنے قصوروار ہیں، مُنعِمِ حقیقی اور خالق و مالک کے حق کو ادا

(۳۲) انظر صحيح مسلم، فاتحة كتاب الإيمان۔

(۳۳) فضل الباری (ج۱ ص۳۱۹ و ۳۲۰)۔

(۳۴) أشعة اللمعات (ج۱ ص۴۶)۔

کرنے میں کیسی کیسی تقصیر اور کوتاہی ہم سے ہوتی رہتی ہے، جب اس طرح سوچنے کا کبھی موقعہ ہی نہیں ملتا اور ادھر کبھی التفات ہی نہیں ہوتا تو پھر آخر آدمی کے اندر حیاء کیسے پیدا ہو، ہمیں اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے، تھوڑا سا وقت اس کے لیے نکالنا چاہیے نماز سے فراغت کے بعد یا قرآن مجید کی تلاوت کے بعد تھوڑی دیر سوچ لیا کریں، رات کو سونے سے پہلے تھوڑا سا غور کرلیا کریں، اس کو اپنے معمولات میں داخل کرنا چاہیے۔

حضرت جُنَید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف اور امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں ثمرہ اور نتیجہ کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں یہ تھا کہ نفس میں قبائح سے انقباض پیدا ہو، اور یہاں بھی جب آدمی اللہ کی نعمتوں اور اپنی تقصیرات کا موازنہ کرے گا تو یقیناً اس میں یہ کیفیت آئے گی کہ وہ قبائح سے بچنے کی فکر کرے گا۔

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض اخلاقِ حسنہ جو ایمان کے مبادی ہیں وہ ایمان پر مقدم ہیں جیسے امانت ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے "لاإیمان لمن لا أمانة له" (۳۵) امانت کو ایمان پر مقدّم قرار دیا ہے، یہی صورت حیاء میں بھی ہونی چاہیے۔ (۳۶)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ بعض صفات ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور ایمان نے ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ ایمان سے پہلے یہ چیزیں موجود نہیں تھیں ان کا حکم ایمان کے بعد دیا گیا، لیکن امانت اور حیاء یہ دو صفتیں ایسی ہیں کہ جو ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور پھر اللہ سبحانہ وتعالی نے ایمان کے بعد ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، "لاإیمان لمن لا أمانة له" میں امانت کی حفاظت کی تاکید ہے اور اسی طریقہ سے "استحیوا من اللہ حق الحیاء" میں حیاء کی حفاظت کا حکم ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اشارہ اس طرف ہے کہ یہاں جو "الحیاء شعبة من الإیمان" کو علیحدہ ذکر کیا ہے یہ اسی وجہ سے ہے کہ یہ صفت ایمان سے پہلے بھی موجود تھی اور اب اس کو قائم اور برقرار رکھنے کے لیے مزید تاکید فرمائی جارہی ہے۔ واللہ اعلم۔

اس کے علاوہ ایک بات اور کہی گئی ہے کہ اصل میں یہاں اختصار ہے، سوال یہ تھا کہ "الإیمان

---

(۳۵) أخرجه أحمد فی مسنده عن أنس رضی اللہ عنه (ج ۱ ص ۱۳۵ و ۱۵۴ و ۲۱۰ و ۲۵۱) والبیهقی فی سننه الکبریٰ عنه رضی اللہ عنه (ج ۶ ص ۲۸۸) کتاب الودیعة، باب ماجاء فی الترغیب فی أداء الأمانات۔ وفی شعب الإیمان له عنه رضی اللہ عنه (ج ۴ ص ۷۸) الثانی والثلاثون من شعب الإیمان، وهو باب فی الإیماء بالعقود، رقم (۴۳۵۴) وعن ثوبان رضی اللہ عنه (ج ۴ ص ۳۲۰) الخامس والثلاثون من شعب الإیمان، وهو باب فی الأمانات ومایجب من أدائها إلی أهلها، رقم (۵۲۵۴) و (۵۲۵۵)۔

(۳۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۷۹)۔

بضع وستون شعبة" میں حیا داخل تھی تو پھر علیحدہ اس کا ذکر کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں روایت میں اختصار ہے دوسری روایت کے اندر آتا ہے "فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذی عن الطریق والحیاء شعبة من الإیمان" (۳۷) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حیاء کو علیحدہ بیان نہیں کیا بلکہ ایمان کے جو متعدد شعبے ہیں ان میں سے افضل کو بھی بیان کیا اور ان میں سے ادنیٰ کو بھی بیان کیا، پھر شعبۂ متوسطہ کو بھی بیان کیا، لہذا یہ اعتراض کہ حیاء کو خاص طور پر علیحدہ کیوں ذکر کیا، ختم ہوگیا۔

حیاء کی قسمیں

اس کے بعد سمجھیے کہ حیاء کی تین قسمیں ہیں:۔

1. حیاءِ شرعی۔
2. حیاءِ عقلی۔
3. حیاءِ عرفی۔

اگر حیاء کا سبب امرِ شرعی ہے اور حیا نہ کرنے میں شرعاً یہ آدمی ملامت کا مستحق بنتا ہے تو وہاں حیاء شرعی ہوگی۔

اور اگر حیاء کا سبب کوئی امرِ عقلی ہے اور اس کو ترک کرنے میں اہلِ عقل کے نزدیک یہ ملامت کا مستحق ہوتا ہے تو وہاں حیا عقلی ہوگی۔

اور اگر حیاء کا سبب کوئی امرِ عرفی ہے اور اس امر کو ترک کرنے کی وجہ سے عرف میں اس کو ملامت و مذمت کا مستحق قرار دیا جاتا ہے تو وہاں حیا عرفی ہوگی۔ (۳۸)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حیاء کی شرعی و عرفی تقسیم درست نہیں، بلکہ وہ امرِ واحد ہے، البتہ متعلق کے اعتبار سے اس کی یہ تقسیم ہوجاتی ہے (۳۹) حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات بھی ٹھیک ہے، اس میں اور قولِ مشہور میں جو پہلے بیان ہوا کوئی تعارض نہیں ہے۔

---

(۳۷) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان۔

(۳۸) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۳۲۲)۔

(۳۹) فیض الباری (ج۱ص ۷۹)۔

حیاء کی تینوں قسموں میں
اگر تعارض ہو تو اس کے دفعیہ کی صورت

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ حیاء شرعی اور حیاء عقلی میں کبھی تعارض نہیں ہوتا، یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ایک چیز شرعاً قبیح ہو اور عقلاً مستحسن ہو، یا عقلاً قبیح ہو اور شرعاً مستحسن ہو لیکن اعتبار عقل سلیم کا ہوگا، جو چیز شرعاً قبیح ہوگی عقلِ سلیم کے نزدیک بھی وہ قبیح ہوگی، وہ عقل کے نزدیک مستحسن نہیں ہوسکتی، اسی طرح جو چیز عقلاً قبیح ہوگی شریعت کی نظر میں بھی وہ قبیح ہی ہوگی، وہ شریعت کی نظر میں مستحسن نہیں ہوسکتی، لہذا حیاءِ شرعی اور حیاءِ عقلی میں تو تصادم کا سوال نہیں۔ البتہ حیاءِ شرعی اور حیاءِ عرفی میں تعارض ہوسکتا ہے۔

اگر حیاءِ شرعی اور حیاءِ عرفی میں تعارض ہوگا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ وہ امر جس کو اختیار کرنے سے عرفاً حیا لاحق ہورہی ہے وہ امر شرعی طور پر فرض ہے، واجب ہے، سنت ہے یا مستحب ہے؟ اگر وہ امر عندالشرع فرض ہے تو اس حیاءِ عرفی کا ترک فرض ہوگا، اگر وہ واجب ہے اور حیاء عرفی اس سے مزاحم ہورہی ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک واجب ہوگا، اگر وہ امر عند الشرع سنت ہے اور عرفی حیاء اس سے روک رہی ہے تو اس عرفی حیاء کا ترک سنت ہوگا، اور اگر وہ امر مستحب ہے اور حیاءِ عرفی اس کے لیے مانع بن رہی ہے تو اس حیاءِ عرفی کا ترک مستحب ہوگا۔

اور اگر کوئی ایسا امر ہے کہ عند الشرع نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، نہ سنت ہے اور نہ مستحب ہے بلکہ مباح ہے، لیکن مباح ہونے کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو وہاں اگر حیاءِ عرفی ایسے مباح سے مانع ہو تو حیاءِ عرفی پر عمل کی گنجائش ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو جو آپ سے ثابت ہے اور مباح ہے حیا کے خلاف نہ سمجھا جائے اور یہ یقین کیا جائے کہ یہ ہمارے اہلِ عرف کا قصورِ فہم ہے کہ انھوں نے اس کو حیاء کے خلاف سمجھا ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل حیاء کے خلاف نہیں ہوسکتا، اپنے اہلِ عرف کی عقل اور فہم کا قصور تسلیم کرنا ہوگا کہ انھوں نے غلط اس فعل کو حیاء کے خلاف قرار دیا، اگر فی الواقع وہ حیاء کے خلاف ہوتا تو آپ اس کو نہ کرتے، آپ کے فعل کو حیاء کے خلاف سمجھنے سے اللہ کی پناہ مانگنی چاہیے۔

البتہ اگر کوئی فعل ایسا ہے کہ وہ مباح ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور حیاء عرفی اس میں مانع ہے تو بے شک وہاں آپ حیا پر عمل کیجیے اور اس فعل کو نہ کیجیے۔ (۴۰) واللہ اعلم۔

---

(۴۰) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳)۔

۳ - باب : اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

۱۰ : حدَّثنا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ ، عَنِ الشَّعْبِيِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ،(۴۱) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ) .

ماقبل سے ربط اور مقصودِ ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو ایمان کی حقیقت "هوقول و فعل" اور اس کی صفت "یزید و ینقص" کو ثابت کیا تھا اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد مرجئہ کی تردید تھی، وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت "بنی الإسلام علی خمس...." کو ذکر کیا تھا جس میں اصولِ ایمان کا ذکر تھا، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شعبِ ایمان کا تذکرہ فرمایا کہ ایمان ان اصول ہی میں منحصر نہیں بلکہ ایمان کے اور بھی شعبے ہیں اور وہ ساٹھ یا ستر سے زیادہ ہیں، وہاں بھی مرجئہ کی تردید مقصود تھی اب اس کے بعد "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده" کا ترجمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قائم کیا ہے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مؤمن اور مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچائے ، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کا خیراندیش اور خیر خواہ ہو، اس سے مرجئہ کی تردید ہورہی ہے وہ کہتے ہیں کہ طاعت کا کوئی فائدہ نہیں اور معصیت سے نقصان نہیں ہوتا، امام بخاریؒ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمانوں کی ایذاء رسانی سے اپنے آپ کو بچاتا ہے تو اس نیکی کے سبب وہ کامل مسلمان بن جاتا ہے یہ طاعت کا بڑا فائدہ ہے اور اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو ہاتھ یا زبان سے ضرر پہنچا کر مرتکبِ معصیت ہوگا تو وہ مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں، یہ کچھ کم نقصان ہے معصیت کا؟

ترجمہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے الفاظ ہی ذکر فرمائے ہیں اور وہ کبھی کبھی حدیث کے الفاظ ہی کو ترجمہ بنالیتے ہیں۔

---

(۴۱) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب الرقاق أیضا، باب الانتهاء عن المعاصی، رقم (۶۴۸۴)۔ و مسلم فی صحیحه، فی کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام و أی أموره أفضل۔ و النسائی فی سننه، فی کتاب الإیمان و شرائعه، باب صفة المسلم۔ و أبوداود فی سننه، فی کتاب الجهاد، باب فی الهجرة هل انقطعت، رقم (۲۴۸۱)۔ و أحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۱۶۳ و ۱۹۲ و ۱۹۵ و ۲۰۳ و ۲۰۵ و ۲۰۹ و ۲۱۲) والدارمی فی سننه (ج ۲ ص ۳۸۸) کتاب الرقاق، باب فی حفظ الید، رقم (۲۷۱۶)۔

تراجم رواۃ

آدم بن ابی ایاس : یہ ابوالحسن آدم بن ابی ایاس عبدالرحمٰن العسقلانی ہیں، یہ خراسان میں پیدا ہوئے، بغداد میں پلے بڑھے اور وہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، پھر کوفہ، بصرہ، حجاز اور شام کی طرف سفر کیا، عسقلان کو اپنا وطن بنایا اور وہیں ۲۲۰ھ یا ۲۲۱ھ میں انتقال کر گئے۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ھو ثقة مأمون من خیار عباد اللہ تعالی۔"

ان کی روایات امام بخاری، امام نسائی، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ تعالی نے اپنی اپنی کتابوں میں لی ہیں۔ (۴۲)

شعبہ

یہ امیر المؤمنین شعبہ بن الحجاج بن الورد عتکی واسطی بصری ہیں، ابوبسطام کنیت ہے، ان کی جلالتِ قدر اور امامت پر سب کا اتفاق ہے۔

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "شعبة أمیر المؤمنین فی الحدیث۔"

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان أمةً وحده فی ھذا الشأن۔"

عراق میں رجال کی تفتیش اور حدیث سے دفاع کا کام سب سے پہلے انھوں نے شروع کیا۔ بصرہ ہی میں ۱۶۰ھ میں وفات ہوئی، اصولِ ستہ کے مصنفین نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالی۔

عبداللہ بن ابی السفّر

یہ عبداللہ بن ابی السفر ثوری کوفی ہیں، ثقہ ہیں۔

ترمذی کے علاوہ باقی اصول میں ان کی حدیثیں موجود ہیں، یہ ثقہ ہیں، مروان بن محمد کے عہدِ خلافت میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "السفر" جہاں بھی بطور نام آیا ہے فاء کے سکون کے ساتھ ہے اور جہاں کہیں "ابوالسفر" یعنی کنیت کے طور پر آیا ہے وہاں فاء کے فتحہ کے ساتھ ہے، یہاں بھی "فاء" کا فتحہ ہے، البتہ بعض حضرات نے یہاں فاء پر سکون پڑھا ہے۔ (۴۵)

---

(۴۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب التہذیب (ص ۸۶) رقم الترجمۃ (۱۳۲)۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب التہذیب (ص ۲۶۶) رقم الترجمۃ (۲۷۹۰)۔

(۴۴) عمدہ، حوالۂ بالا، و تقریب التہذیب (ص ۳۰۶) رقم الترجمۃ (۳۳۵۹)۔

(۴۵) عمدۃ القاری، حوالہ بالا۔

اسمٰعیل

یہ اسمعیل بن ابی خالد اَحمسی بَجَلی کوفی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ اور بہت سے صحابۂ کرام سے احادیث سنیں، ان سے کسبِ علم کرنے والوں میں سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلامِ محدثین ہیں۔

یہ ثقہ، ثبت، صالح اور متقن تھے، ان کو "میزان" کہا جاتا تھا، کوفہ میں ۱۴۵ھ یا ۱۴۶ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصولِ ستّہ میں ان کی حدیثیں مروی ہیں۔ (۱) رحمہ اللہ تعالی۔

شعبی

یہ ابو عمرو عامر بن شراحیل شعبی کوفی ہیں۔ جلیل القدر ثقہ تابعی، فقیہ اور فاضل ہیں، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ایک بہت بڑی جماعت سے کسبِ علم کیا، خود فرماتے ہیں "أدرکت خمسمائة صحابی" مکحولؒ فرماتے ہیں "مارأیت أفقہ منہ"۔

ان سے امام قتادہؒ کے علاوہ بہت سے تابعین روایت کرتے ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے چھٹے سال پیدا ہوئے، کوفہ میں قضاء کے عہدے پر بھی فائز رہے اور ۱۰۳ھ، ۱۰۴ھ، ۱۰۵ھ یا ۱۰۶ھ میں وفات پائی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالی۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالی عنہما

یہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص بن وائل بن ہاشم بن سُعید (بالتصغیر) السہمی ہیں۔ ان کی کنیت ابو محمد، ابوعبدالرحمن یا ابونصیر ہے، عبادلۂ اربعہ میں سے ایک ہیں۔

ان کا شمار فی الحقیقت حضرات صحابۂ مکثرین میں ہونا چاہیے تھا لیکن چونکہ ان کی روایات ہم تک کم پہنچی ہیں اس لیے ان کو مکثرین فی الحدیث میں شمار نہیں کیا گیا۔ (۳)

یہ وہی صحابی ہیں جنھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کتابتِ حدیث کی اجازت مانگی تھی (۴)

---

(۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب التہذیب (ص ۱۰۷) رقم الترجمۃ (۴۳۸)۔

(۲) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب (ص ۲۸۷) رقم الترجمۃ (۳۰۹۲)۔

(۳) عبادلۂ اربعہ کے بارے میں تفصیل "بدء الوحی" میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تذکرہ کے تحت آچکی ہے اسی طرح مکثرینِ صحابہ کی تفصیل بھی "بدء الوحی" کی دوسری حدیث کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ میں گذر چکی ہے۔

(۴) دیکھیے سنن دارمی (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) المقدمۃ، باب من رخص فی کتابۃ العلم، رقم (۴۸۵) و (۴۸۶)۔

اور احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا جس کا نام انھوں نے "الصحیفة الصادقة" رکھا تھا۔ (۵)

پچھلے باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت ہم ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "مامن أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أکثر حدیثا عنہ منی، إلا ماکان من عبداللہ بن عمرو، کان یکتب ولا أکتب" (٦)

یہ اور بات ہے کہ ہم تک ان کی روایات سب پہنچی نہیں، اس کی کیا وجوہات ہیں؟ ہم بالتفصیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت پیچھے ذکر کر آئے ہیں فارجع إلیہ إن شئت۔

ان کی روایات جو ہم تک پہنچی ہیں وہ کل سات سو حدیثیں ہیں جن میں سے متفق علیہ سترہ احادیث ہیں، پھر آٹھ احادیث میں امام بخاری منفرد ہیں اور بیس حدیثوں میں امام مسلم۔ (۷)

یہ اپنے والد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے پہلے مسلمان ہوئے، ان کے اور ان کے والد کی عمر میں گیارہ یا بارہ سال کا فرق بتایا جاتا ہے۔ (۸)

صحابۂ کرام میں سے بڑے عابد زاہد صحابی مشہور ہیں اسی طرح کتبِ سابقہ کے مطالعہ میں بھی دوسروں سے ممتاز تھے۔ (۹) اصح قول کے مطابق ایامِ حرّہ میں طائف کے مقام پر ان کی وفات ہوئی۔ (۱۰)

رضی اللہ تعالی عنہ وأرضاہ

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ

مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔

"المسلم" میں الف لام عہد کا ہے اور "المسلم الکامل" کے معنی میں ہے، یعنی کامل مسلمان وہ ہے کہ دوسرے مسلمان اس کی زبان اور ہاتھ کے شر سے محفوظ ہوں۔ (۱۱)

---

(۵) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۴ص ۲٦۲) ترجمة عبداللہ بن عمرو بن العاص و (ج۲ ص ۳۷۳)۔

(٦) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابة العلم، رقم (۱۱۳)۔

(۷) عمدہ (ج۱ ص ۱۳۱) و تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۸۲)۔

(۸) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۴ص ۲٦۲) و تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۸۱)۔

(۹) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۴ص ۲٦۱۔۲٦۸) و سیر أعلام النبلاء (ج۳ ص ۸۱)۔

(۱۰) تقریب التہذیب (ص ۳۱۵) رقم الترجمة (۳۴۹۹)۔

(۱۱) دیکھیے عمدة القاری (ج۱ ص ۱۳۲)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علمی تحقیق کی حد تک تو ٹھیک ہے آپ کہہ سکتے ہیں کہ الف لام عہد کا ہے اور "المسلم الکامل" یا "المسلم الممدوح" کے معنی میں ہے لیکن اس صورت میں کلام میں زور باقی نہیں رہتا۔ اگر الف لام کو جنس کے لیے لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ مسلم کے لقب کا وہ شخص حق دار اور مستحق ہے جس کے ہاتھ پاؤں اور زبان کے شر سے دوسرے محفوظ ہوں اگر کوئی دوسروں کو ایذاء اور ضرر پہنچاتا ہے تو وہ موذی اور ضار کہلائے گا مسلم نہیں کہلائے گا، اس صورت میں تنبیہ اور زجر زیادہ ہے یہ بالکل ایسا ہے جیسے اہلِ عرب "اِبل" پر "مال" کا اور "عرب" پر "ناس" کا اطلاق کرتے ہیں "المال الإبل"، "الناس العرب" حالانکہ اِبل کے علاوہ مال اور عرب کے علاوہ انسان اور بھی ہیں لیکن اِبل کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنسِ مال کا اور عرب کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنسِ ناس کا اطلاق اِبل اور عرب پر کردیا گیا ہے، اسی طرح قاعدہ ہے کہ خانۂ کعبہ پر "بیت" کا اطلاق اس کی عظمت کا اظہار کرنے کے لیے کیا جاتا ہے، اسی طرح کتابِ سیبویہ پر "الکتاب" کا اطلاق، یہ بھی اس کی عظمت کے اظہار کے لیے ہے، یہاں بھی الف لام جنس کے لیے لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ جس آدمی کے ہاتھ اور زبان کے شر سے دوسرے لوگ محفوظ نہ ہوں وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں ہے، گویا یہ تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کی قبیل سے ہے کہ مسلمان صرف وہ شخص کہلا سکتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہوں، یہ عنوان اگر اختیار کیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنبیہ ہوگی اور وہ ایذاء سے بچنے کا اہتمام کریں گے کہ اگر ہم نے دوسروں کو ضرر یا ایذاء پہنچائی تو ہم مسلمان کہلانے کے بھی حق دار نہیں رہیں گے، لہذا ہمیں اس سے بچنا چاہیے۔ (۱۲)

برخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہاں آپ "المسلم الکامل" کا ترجمہ کرتے ہیں تو آدمی یہ سوچ سکتا ہے کہ مجھ میں اور بھی بہت نقائص ہیں اگر یہ بھی ایک کوتاہی رہی تو کیا مضائقہ ہے، اس میں اتنا زجر اور تنبیہ نہیں ہوتی جتنی تنبیہ الف لام کو جنس کا لینے میں ہوتی ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء یہ مسئلہ لکھتے ہیں کہ اگر عوام غیبت کے متعلق مسئلہ دریافت کریں کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟ تو وہ حدیث سنادی جائے جس میں فرمایا گیا ہے "الغیبۃ یفطر الصوم" کہ غیبت مفطرِ صوم ہے اور اس سے روزہ باقی نہیں رہتا، اس سے زائد کچھ نہ کہو البتہ کوئی شخص کرچکنے کے بعد دریافت کرے تو اس وقت اصل مراد کے مناسب تشریح

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۰) نیز دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۲ ص ۱۷۹)۔

کرسکتے ہو۔ (۱۳) چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ان سے اگر کوئی مسئلہ دریافت کرتا کہ قاتلِ عمد کے لیے توبہ ہے؟ تو اگر ان کو پتہ چل جاتا کہ اس نے ابھی تک کسی کو قتل نہیں کیا بلکہ قتل کا ارادہ رکھتا ہے اس لیے مسئلہ دریافت کررہا ہے تو اس کے سامنے آیت کے ظاہر کے مطابق مسئلہ بتاتے کہ نہیں، توبہ نہیں ہے "فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا...." (النساء/۹۳) اور اگر پتہ چلتا کہ قتل تو کرچکا ہے مگر اب نادم ہے اور توبہ کی غرض سے آیا ہے تو پھر واقعی مسئلہ بتلا دیتے تھے کہ توبہ ہے (۱۴) الغرض علماء کے لیے مقتضائے حال کی رعایت ضروری ہے۔ (۱۵)

بعض حضرات نے فرمایا کہ اصل میں یہاں بتانا یہ ہے کہ مسلم "اسلام" سے ماخوذ ہے لہذا مسلم کی علامت یہ ہونی چاہیے کہ اس سے دوسروں کو اذیت نہ پہنچے، یہاں اس علامت کو بیان کرنا مقصود ہے جس سے انسان کے اسلام پر استدلال کیا جاسکتا ہے اور جس علامت سے اس کو مسلمان سمجھا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسرے اس کے شر سے محفوظ ہوں کسی کو اس سے تکلیف نہ پہنچے۔ (۱۶)

ایک شبہہ اور اس کا جواب

یہاں حدیث کے الفاظ "المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" سے معلوم ہورہا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسروں کو ایذاء نہیں پہنچاتا تو بس وہ مسلمان ہے چاہے نماز پڑھے یا نہ پڑھے، روزہ رکھے یا نہ رکھے، اسی طرح دیگر فرائض ادا کرے یا نہ کرے، کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا تذکرہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے ساتھ "مع مراعاۃ باقی الأرکان" کی قید بھی ملحوظ ہے (۱۷) یعنی یہ نہیں ہے کہ اتنی ہی بات مسلمان ہونے کے لیے کافی ہے بلکہ

---

(۱۳) غیبت سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ جمہور علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہوتا، البتہ امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ متن میں مذکور الفاظ حدیث "الغیبۃ یفطر الصوم" احقر کو نہیں ملے البتہ بعض تابعین کے آثار اس سلسلے میں مروی ہیں، چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا ہے "خصلتان تفسدان الصوم: الغیبۃ والکذب" جبکہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے جو الفاظ معروف ہیں وہ ہیں "خصلتان من حفظهما سلم له صومه: الغيبة والكذب" (هكذا رواه ابن أبي شيبة) اسی طرح عَبیدہ سَلْمانی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "اتقوا المُفَطِّرَيْنِ: الكذب والغيبة" دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱۰ ص ۲۷۶) کتاب الصوم، باب من لم یدع قول الزور والعمل بہ فی الصوم۔

(۱۴) دیکھیے تفسیر "الدر المنثور" (ج۲ ص۱۹۸) آیت: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ.... " اسی قسم کا فتویٰ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے۔ حوالۂ بالا۔

(۱۵) فضل باری (ج۱ ص ۳۲۵)۔

(۱۶) فضل الباری (ج۱ ص ۳۲۲)۔ (۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۵۳)۔

دوسرے ارکانِ اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اس کا اہتمام ضروری ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں تو صرف اتنی بات بتائی گئی ہے کہ مسلمان میں یہ سلامتی کا وصف پایا جانا چاہیے، ایک چیز کی اہمیت کی وجہ سے اس کا تذکرہ ہوا ہے اس سے یہ کیسے لازم آئے گا کہ دوسرے احکام و ارکان اسلام کی کوئی حیثیت ہی نہیں اور مسلمان ان کی ادائیگی کا مکلّف نہیں ہے، اس کا تو یہاں کوئی ذکر نہیں ہے۔ (۱۸)

کیا غیر مسلموں کو ایذاء سے بچانا ضروری نہیں؟

پھر یہاں "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" میں "مسلمون" کی قید پر اشکال ہوتا ہے کہ شر سے حفاظت اہلِ اسلام کے لیے خاص نہیں، دوسرے انسانوں کو بھی اپنے شر سے بچانا چاہیے بلکہ ایذاء سے تو حیوانات کی حفاظت بھی ضروری ہے چنانچہ بخاری شریف میں روایت ہے "عذّبت امرأة في هرّة حبستها حتى ماتت جوعاً، فدخلت فيها النار، قال: فقالوا۔ والله أعلم۔: لاأنتِ أطعمتِها ولا سقيتِها حين حبستيها، ولا أنتِ أرسلتِها فأكلتْ من خُشاش الأرض" (۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ جانوروں کو بھی ایذاء پہنچانے کی ممانعت ہے، پھر "المسلمون" کی قید کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "خرج هذا القيد مخرج الغالب" اس لیے کہ مسلمان کا واسطہ زیادہ تر مسلمانوں ہی سے ہوتا ہے، شب و روز اس کا اختلاط اور ملنا جلنا مسلمانوں کے ساتھ رہتا ہے، اس بنا پر "المسلمون" کی قید ذکر کی گئی ہے (۲۰) یا یہ قید اس لیے ہے کہ دارالاسلام کے زیادہ تر باشندے جن سے اس کو واسطہ ہے مسلمان ہی ہوتے ہیں۔

یا یوں کہہ دیجیے کہ کفار کی دو قسمیں ہیں ذمّی اور حربی، اگر وہ ذمی ہیں تو "دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا وأعراضهم كأعراضنا" کے اصول کی بنا پر وہ "المسلمون" میں داخل ہیں، چاہے وہ حقیقةً مسلمان نہ ہوں لیکن ان کو حکماً اہلِ اسلام میں داخل کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے دماء، اموال اور اَعراض کی حُرمت کا وہی حکم ہے جو مسلمانوں کے دماء، اموال اور اَعراض کا حکم ہے۔

کفار اہلِ حرب کی دو قسمیں ہیں، ایک مصالحین جن سے صلح ہو چکی ہے دوسرے محاربین جن سے صلح

---

(۱۸) دیکھیے امداد الباری (ج ۴ ص ۳۲۲)۔

(۱۹) صحیح بخاری، کتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء، رقم (۲۳۶۵)۔ وکتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه... الخ، رقم (۳۳۱۸)۔ وکتاب أحاديث الأنبياء، باب (بلاترجمة، بعد باب حديث الغار) رقم (۳۴۸۲)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۳)۔

نہیں ہوئی، جن سے صلح ہوچکی ہے ان سے تعرّض کی اجازت نہیں ہے اور صلح کے مطابق ان کے اموال، دماء اور اعراض کی حفاظت کی ذمہ داری ہوگی، لہذا وہ بھی حکماً "المسلمون" کی قید میں داخل ہوں گے۔

رہ گئے کفارِ محاربین جو اہلِ حرب ہیں اور ان سے کوئی صلح نہیں تو بیشک وہ ایسے ہیں کہ ان کو ضرر اور نقصان پہنچایا جائے گا اور وہ بھی اس لیے تاکہ وہ اسلام کا مقابلہ کرنا اور اسلام کا راستہ روکنا چھوڑ دیں، بس یہ مستثنیٰ ہونگے اور باقی دوسرے مستثنیٰ نہیں، وہ حکماً "المسلمون" ہی میں شامل ہیں۔ (۲۱) چنانچہ دوسری روایت میں آتا ہے "والمؤمن من أمِنَہ الناس علی دمائهم وأموالهم" (۲۲) یہاں "الناس" کا لفظ عام ہے اور اس میں مسلمان، ذمّی اور حربیِ مصالح سب داخل ہیں۔

آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "المسلمون" کی تخصیص یہاں ان کی عظمتِ شان کی وجہ سے کی گئی ہے باقی کفارِ محاربین کے علاوہ کسی کو بھی نقصان پہنچانا جائز نہیں، اسی طرح ضمناً حیوانات بھی اس حفاظت کے حکم میں شامل ہیں۔

من لسانہ ویدہ

لسان کے شر میں سبّ و شتم، لعن طعن اور بہتان وغیبت سب داخل ہیں، ہر ایک سے بچنا واجب اور ضروری ہے۔

"من لسانہ" فرمایا ہے "من قولہ" نہیں فرمایا اس لیے کہ لسان سے ایذا پہنچانا بغیر تلفظ اور تکلّم کے بھی ہوتا ہے جیسے کہ آدمی اپنی زبان نکال کر منہ چڑا دیتا ہے اس سے بھی ایذاء پہنچتی ہے، تو "لسان" کا لفظ اس لیے استعمال فرمایا تاکہ اس میں تلفظ اور قول بھی شامل ہوجائے اور إخراج اللسان من الفم کی صورت بھی اس میں داخل ہوجائے۔

"ویدہ" کا ذکر فرمایا، ہاتھ کے شر میں ضرب اور قتل بھی داخل ہے، دفع اور ھدم بھی، اسی طرح اس میں کتابت بالباطل بھی داخل ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایذاء تو دوسرے اعضاء سے بھی پہنچائی جاتی ہے پھر "ید" کی تخصیص کیوں کی گئی؟

---

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص ۳۲۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۳۳)۔

(۲۲) دیکھیے سنن نسائی (ج۲ ص ۲٦٦) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب صفة المؤمن، وجامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ماجاء أن المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، رقم (۲٦۲۷)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطنتِ افعال "ید" ہی سے ظاہر ہوتی ہے، اخذ وبطش، وصل وقطع، منع و اِعطاء یہ سب ہاتھ سے ہوتے ہیں، یعنی اکثر وبیشتر افعال "ید" کے ذریعہ چونکہ کیے جاتے ہیں اس لیے اس کا ذکر فرما دیا، دوسرے اعضاء سے احتراز مقصود نہیں ہے۔

یا یوں کہیے کہ قبض علی مال الغیر کو چونکہ "ید" سے تعبیر کیا جاتا ہے تو قتل و ضرب وغیرہ کے ساتھ اس نقصان کو جو قبض علی مال الغیر کی صورت میں ہوتا ہے شامل کرنے کے لیے یہاں "ید" کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔ (۲۳)

لسان کو ید پر کیوں مقدم کیا گیا؟

یہاں یہ سوال کیا گیا ہے کہ لسان کو ید پر کیوں مقدّم کیا گیا۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان سے جو تکلیف پہنچائی جاتی ہے وہ عام بھی ہے اور تام بھی ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ سے تو اس کو نقصان پہنچا سکتے ہیں جو آپ کے سامنے ہو اور عموماً یہی ہوتا ہے، جبکہ زبان سے اس آدمی کو بھی نقصان پہنچا سکتے ہیں جو غیر حاضر ہو یہاں موجود نہ ہو، یا بے چارہ فوت ہوچکا ہو، یا پیدا ہی نہ ہوا ہو، چونکہ زبان کا شر عام اور تام ہے اسی لیے کہا گیا ہے۔

جراحات السنان لها التیام
ولا یلتام ما جَرح اللسان

زبان سے جو زخم لگایا جاتا ہے وہ کبھی مندمل نہیں ہوتا بلکہ ہرا رہتا ہے جبکہ ہاتھ کا زخم کچھ عرصے کے بعد درست ہوجاتا ہے، باقی نہیں رہتا۔ (۲۴)

والمهاجر من هجر مانهى الله عنه

یہاں بھی وہی صورت ہے کہ یا تو آپ الف لام کو عہد کے لیے لیں گے اور "مہاجر" سے "مہاجرِ کامل" مراد لیں گے۔

یا آپ الف لام کو جنس کے لیے قرار دیں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ ہجرت وہی معتبر ہے جس میں گناہ نہ ہو اور مہاجر کہلانے کا مستحق وہی شخص ہے جو گناہ چھوڑ دے، اس لیے کہ وطن کو چھوڑنا بذاتِ خود

---

(۲۳) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳)۔

(۲۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

کوئی مطلوب شے نہیں ہے، ایک وطن سے دوسرے وطن کی طرف ہجرت کرنا تو اسی لیے ہوتا ہے کہ سابق وطن کے اندر اللہ کے احکام پر عمل کرنا مشکل ہوگیا تھا اس لیے اس کو چھوڑ کر دوسرے وطن کی طرف ہجرت کی جاتی ہے تو ہجرت کا اصل مقصد گناہ کو ترک کرنا ہی ہے اس بنا پر جو آدمی ترکِ وطن کرکے دارالاسلام کی طرف آگیا ہے وہ اگر گناہوں کا ارتکاب پھر بھی کررہا ہے تو وہ مہاجر کہلانے کے لائق نہیں ہے۔

پھر "المهاجر من هجر مانهى الله عنه" کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ دراصل مہاجرین مکہ مکرمہ سے ہجرت کرکے مدینہ منورہ پہنچتے تھے تو انصار کی طرف سے ان کے لیے ایثار کا مظاہرہ ہوتا تھا وہ اپنے اموال بھی ان کو پیش کرتے تھے اور بعض اوقات اگر انصاری کی کئی بیویاں ہوتی تھیں تو ان کو بھی پیش کردیتے تھے اور کہتے تھے کہ تم جس کو پسند کرو میں طلاق دیدیتا ہوں تم نکاح کرلینا، تو اس لیے آپ نے تنبیہ کرنے کے لیے کہ ہجرت میں ان چیزوں کو مطلوب ومقصود نہ بنالینا ورنہ ہجرت کا عمل ضائع ہوجائے گا فرمایا کہ گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرو، اس سے ہجرت کا مقصد بھی پورا ہوجائے گا اور ہجرتِ حقیقیہ بھی حاصل ہوگی۔

ایک بات یہ بھی تھی کہ جب آپ نے مکہ مکرمہ فتح کرلیا تو فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہونے والوں کو قلق اور افسوس تھا کہ ہم پہلے اگر اسلام لے آتے تو ہمیں بھی ہجرت کی فضیلت حاصل ہوتی جو بڑی اہم فضیلت تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لولا الهجرة لكنت امرءاًمن الأنصار" (۲۵) اگر ہجرت کی فضیلت نہ ہوتی تو میری تمنا اور آرزو ہوتی کہ میں بھی ایک انصاری ہوتا لیکن ہجرت کی فضیلت کی وجہ سے میں یہ تمنا نہیں کرتا۔ تو وہ حضرات جو فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہوئے اور ہجرت کا شرف انہیں حاصل نہ ہوا ان کو افسوس تھا، ان کی تسلی اور اطمینان قلب کے لیے فرمایا کہ حقیقی ہجرت تو یہ ہے کہ گناہوں سے ہجرت اختیار کی جائے اور جن چیزوں سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے ان سے اجتناب کیا جائے اور اس فضیلت کو تم اب بھی حاصل کرسکتے ہو، ان حضرات کی تسلی اور اطمینان کے لیے گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا۔ (۲۶)

ہجرت کا حکم

ہجرت کی قسمیں پیچھے پہلی حدیث کے تحت "فمن كانت هجرته" کے ذیل میں گذر چکی ہیں یہاں

---

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لولا الهجرة لكنت امرءاًمن الأنصار، رقم (۳۷۷۹) و کتاب التمني، باب مايجوز من اللو، رقم (۷۲۴۴) و (۷۲۴۵) و جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب فضل الأنصار و قریش، رقم (۳۸۹۹)۔

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۵۴) ۔ وارشاد الساری (ج۱ص ۹۴)۔

بطورِ خلاصہ یہ سمجھ لیجیے کہ ہجرت کی ایک قسم ظاہری ہے اور ایک قسم باطنی۔ (۲۷)

ہجرتِ ظاہرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر آدمی کسی دارالکفر میں رہتا ہے اور وہاں احکامِ اسلام کو ادا کرنے کی اس کے لیے گنجائش نہیں چھوڑی گئی تو اس کے لیے ہجرت کرنا فرض ہے اور اگر وہاں احکامِ اسلام کو ادا کرنے میں کوئی خلل اندازی نہیں کی جاتی تو اس کے لیے ہجرت فرض تو نہیں ہے لیکن پسندیدہ اور مستحب پھر بھی ہے، اس لیے کہ مسلمانوں کا ایک جگہ پر جتنا زیادہ اجتماع ہوگا اُتنا ہی وہ اسلام اور اہلِ اسلام کے حق میں زیادہ مفید ہوگا۔

ہجرت کی دوسری قسم جو ہجرت باطنہ ہے اس کو ہجرتِ حقیقیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی ہجرت من الذنوب والمعاصی، کیونکہ جو ہجرت من دار الکفر إلی دار الإسلام ہورہی ہے یہ بذاتِ خود کوئی مقصود نہیں، یہ تو اسی لیے ہے تاکہ گناہوں سے اور احکامِ اسلام کے ترک سے آدمی بچا رہے اس لیے یہ ہجرت من الذنوب والمعاصی ہجرتِ حقیقیہ اور ہجرتِ باطنہ ہے، ظاہر ہے یہ ہجرت سب پر لازم اور ضروری ہے۔

قَالَ أَبُو عَبْدِ ٱللهِ : وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ : حَدَّثنا دَاوُدُ ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ ٱللهِ : عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ .

یہ تعلیق ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ پہلے جو روایت عبداللہ بن ابی السفر اور اسماعیل کے طریق سے ذکر کی گئی ہے اس میں "شعبی" کا ذکر تھا، لیکن وہاں شعبی کا نام نہیں بتایا تھا یہاں بتادیا کہ ان کا نام عامر ہے، پھر وہاں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے حضرت شعبی جو روایت کررہے تھے وہ "عن" کے لفظ سے روایت تھی اور "عن" میں اتصال اور انقطاع دونوں کا احتمال ہوتا ہے، یہاں "قال: سمعت عبداللہ بن عمرو" فرما کر سماع کی تصریح کردی ہے۔

گویا اس تعلیق سے دو فائدے حاصل ہوئے ایک تو راوی امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کا نام معلوم ہوگیا اور دوسرے سماع کی تصریح ہوگئی جبکہ پہلی روایت معنعن تھی جس میں سماع و عدمِ سماع دونوں کا احتمال تھا، اس تعلیق سے احتمالِ عدمِ سماع ختم ہوگیا۔ (۲۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن مندہؒ نے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث "وھیب بن خالد عن داوٗد عن الشعبی عن رجل عن عبداللہ" کے طریق سے بھی مروی ہے، گویا شعبی اور صحابی کے درمیان ایک مجہول شخص ہے، اس صورت میں تعلیق کا فائدہ یہ ہوگا کہ گویا شعبی کو جب بیک واسطہ حضرت عبداللہ

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴)۔ (۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴)۔

بن عمرو رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ملی تو انھوں نے براہِ راست حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے ملاقات کرکے حدیث کا سماع کرلیا، جس سماع کا تذکرہ اس تعلیق میں صراحۃً موجود ہے۔ (۲۹)

ابو معاویہ کی اس تعلیق کو اسحاق بن راھویہؒ نے اپنی مسند میں موصولاً ذکر کیا ہے، اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی ہے ان کے الفاظ ہیں "سمعت عبداللہ بن عمرو یقول: ورب ھذہ البنیۃ لسمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: المھاجر من ھجر السیئات، والمسلم من سلم الناس من لسانہ ویدہ۔" (۳۰)

وَقَالَ عَبْدُ ٱلْأَعْلَى : عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ ٱللهِ عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ . [۶۱۱۹]

یہ دوسری تعلیق ہے، اس کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو مطلق "عبداللہ" کے ساتھ ذکر کیا ہے اور محدثین کے یہاں طبقۂ صحابہؓ میں جب عبداللہ مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد ہوتے ہیں (۳۱) اس واسطے شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید یہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی دوسری سند ہے جس کو عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کے بجائے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کررہے ہیں، اس پر تنبیہ کردی کہ پہلے ہم تصریح کرچکے کہ یہ عبداللہ بن عمرو ہیں، باب کی اصل روایت میں بھی عبداللہ بن عمرو کی تصریح آئی ہے تو آپ کو سمجھ لینا چاہیے کہ یہاں جو عبداللہ مطلق آیا ہے اس سے وہی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما مراد ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد نہیں ہیں۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کا مقصد پہلے آچکا ہے، پھر سُن لیجیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجئہ کا رد کررہے ہیں کیونکہ ان کا کہنا ہے "الطاعۃ لاتفید والمعصیۃ لاتضر" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتادیا کہ تمہارا خیال غلط ہے، معصیت مضر کیوں نہیں ہے؟ اسلام کامل نہیں ہوتا، آدمی مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں ہوتا جب کہ وہ اپنی زبان یا ہاتھ سے دوسروں کو ایذاء پہنچاتا ہے، معلوم ہوا کہ معصیت مضر ہے اور اگر کوئی آدمی

---

(۲۹) فتح الباری (ج۱ ص ۵۴)۔

(۳۰) حوالۂ بالا۔

(۳۱) دیکھیے امداد الباری (ج۴ ص ۳۴۴)۔

معصیت سے بچتا ہے اور اپنے آپ کو دوسروں کی ایذا رسانی سے محفوظ رکھتا ہے تو اس سے اسلام میں کمال آتا ہے اور وہ آدمی مسلم کہلانے کا حق دار بنتا ہے، اس لیے یہ خیال کہ طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں غلط ہے۔

٤ - باب: أَيُّ ٱلْإِسْلَامِ أَفْضَلُ.

١١ : حَدَّثنا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ ٱلْقُرَشِيُّ قَالَ : حدثنا أَبِي قَالَ : حدثنا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ ٱللهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ (١) قَالَ : قَالُوا : يَا رَسُولَ ٱللهِ ، أَيُّ ٱلْإِسْلَامِ أَفْضَلُ ؟ قَالَ : (مَنْ سَلِمَ ٱلْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ) .

ماقبل سے ربط

پہلے باب سے ایک شبہ ہوگیا تھا کہ "المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذاء پہنچاتا ہو تو وہ مسلمان اور مؤمن نہیں رہتا تو اس سے خوارج اور معتزلہ کی تائید ہوتی ہے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ارتکاب کبیرہ سے آدمی مؤمن نہیں رہتا، آپ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مسلمان وہ ہے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے۔

اس اشکال کو دور کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "أي الإسلام أفضل" کا ترجمہ قائم کیا ہے وہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی اپنے شر سے دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے تو وہ ادنی درجے کے اسلام کا حامل ہوگا، اسلام سے خارج نہیں ہوگا۔

تراجم رواۃ

❶ سعید بن یحیٰی: یہ سعید بن یحیٰی بن سعید اُموی ہیں، ابوعثمان کنیت ہے، ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا باقی تمام اصحاب اصول کے استاذ ہیں۔

ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں، امام نسائی اور یعقوب بن سفیان رحمہما اللہ فرماتے

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، رقم (١٦٢) و(١٦٣)۔ والنسائي في كتاب الإيمان وشرائعه، باب أي الإسلام أفضل، رقم (٥٠٠٢) والترمذي في جامعه، في كتاب صفة القيامة، باب (٥٢، بدون ترجمة) رقم (٢٥٠٤) وفي كتاب الإيمان، باب ما جاء في أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم (٢٦٢٧)۔

ہیں کہ یہ اور ان کے والد دونوں ثقہ ہیں، امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے والد کے مقابلہ میں اَثْبَتُ ہیں، صالح بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں البتہ کبھی کبھار غلطی کرجاتے ہیں، ۲۴۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲)

❷ یحیی بن سعید: یہ پہلے راوی کے والد ہیں، امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ھو من أھل الصدق و لیس بہ بأس" ایک دوسری روایت میں ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اسی طرح محمد بن عبداللہ بن عمار موصلی اور دارقطنی نے انہیں ثقہ کہا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق یغرب" اسّی سال کی عمر میں ۱۹۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳)

❸ ابوبُردہ: یہ بُرید ـ بضم الباء المؤحدۃ و فتح الراء المھملۃ ـ ابن عبداللہ بن ابی بردہ بن ابی موسی اشعری ہیں، یہ اپنے والد، دادا، حسن بصری اور عطاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلامِ محدثین ہیں، ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ یخطئ قلیلا" (۴)

❹ ابوبردہ: یہ عامر یا حارث بن ابو موسی اشعری ہیں، یہ ان سے پہلے راوی کے دادا ہیں، دونوں کی کنیت ایک ہے، البتہ ناموں میں فرق ہے، پوتے کا نام بُرید ہے اور دادا کا نام عامر یا حارث۔

انھوں نے اپنے والد سے، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایات سنی ہیں اور ان سے عمر بن عبدالعزیز اور امام شعبی رحمہما اللہ نے اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے روایات لی ہیں، قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کوفہ کے قاضی بھی رہے۔ حدیث میں ثقہ ہیں، اصحابِ اصولِ ستّہ نے ان کی روایات کا اخراج کیا ہے، اسّی سال سے زیادہ عمر ہوئی، ۱۰۳ھ یا ۱۰۴ھ میں کوفہ میں انتقال کرگئے۔ (۵)

❺ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ: یہ مشہور صحابی ہیں ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت الی المدینہ سے پہلے یہ تشریف لائے اور مشرّف باسلام ہوئے، پھر یمن چلے گئے، پھر حبشہ کی ہجرت کی، حبشہ سے مدینہ کی طرف فتح خیبر کے بعد اصحاب السفینتین کے ساتھ ہجرت کی، حافظ ابوبکر بن ابی داؤد سجستانیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حسنِ صوت کے علاوہ ایک اور

---

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۴)۔ وتقریب التہذیب (ص ۲۲۲) رقم الترجمۃ (۲۴۱۵)۔

(۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۱۸۔ ۳۲۲) وتقریب (ص ۵۹۰) رقم الترجمۃ (۷۵۵۴)۔

(۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۴) وتقریب (ص ۱۲۱) رقم الترجمۃ (۶۵۸)۔

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۵)۔ وتقریب (ص ۶۲۱) رقم الترجمۃ (۷۹۵۲)۔

فضیلت ایسی تھی جو کسی اور صحابی کو حاصل نہیں، انھوں نے تین ہجرتیں کیں پہلی ہجرت یمن سے حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، دوسری ہجرت مکہ مکرمہ سے حبشہ کی طرف اور تیسری ہجرت حبشہ سے مدینہ منورہ کی طرف۔ لیکن واضح رہے کہ یہاں پہلا قول ہی صحیح ہے کہ وہ مکہ سے یمن چلے گئے، پھر حبشہ اور حبشہ سے مدینہ منورہ آگئے۔

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زَبید، عدن اور ساحلِ یمن کا گورنر مقرر کیا تھا، پھر حضرت عمر بن الخطّاب رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ اور بصرہ کا عامل مقرر کیا تھا۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے تین سو ساٹھ روایتیں مروی ہیں جن میں متفق علیہ پچاس حدیثیں ہیں، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ چار حدیثوں میں منفرد ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ پندرہ حدیثوں میں۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا شمار صحابہ میں علماء اور مفتیوں میں ہوتا ہے۔

صحیح قول کے مطابق حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی وفات ۴۴ھ میں ہوئی۔ (٦) واللہ اعلم۔

أي الإسلام أفضل

صحابۂ کرام نے حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا أي الإسلام أفضل؟

بعض حضرات نے اس کی تقدیر "أي خصال الإسلام أفضل" نکالی ہے۔ (٧) اور بعض حضرات نے "أي ذوي الإسلام أفضل" تقدیر نکالی ہے (٨) یہ دوسری تقدیر پہلی تقدیر سے اولیٰ ہے (٩) کیونکہ جواب میں صاحبِ اسلام کا ذکر ہے، آپ نے جواب میں "من سلم المسلمون من لسانه و يده" فرماکر مسلم کا ذکر کیا ہے، خصلت کا ذکر نہیں کیا، اگر "أي خصال الإسلام" کی تقدیر نکالی جائے تو سوال و جواب میں مطابقت نہیں رہے گی۔

دوسری ایک بات یہ بھی ہے کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں "أي المسلمين أفضل" مذکور ہے (١٠) اور جواب وہی "من سلم المسلمون من لسانه و يده" دیا گیا ہے، تو "أي المسلمين" کے مطابق ہی "أي الإسلام" کی تقدیر نکالی جائے تو زیادہ بہتر ہے اور وہ جب ہی ہوگا کہ "أي ذوي الإسلام" مقدر مانیں۔

---

(٦) تهذيب الأسماء واللغات (ج ٢ ص ٢٦٨ و ٢٦٩) و سير أعلام النبلاء (ج ٢ ص ٣٨٠-٤٠٢) و عمدة القاري (ج ١ ص ١٣٥)۔

(٧) دیکھیے فتح الباری (ج ١ ص ٥٥)۔

(٨) حوالۂ بالا۔

(٩) حوالۂ بالا۔

(١٠) دیکھیے صحیح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام و أي أموره أفضل، رقم (١٦٣)۔

اس تقریر سے علامہ کرمانی کا سوال اور جواب غیر ضروری ہوجاتا ہے، انھوں نے سوال کیا ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسلام کے بارے میں یعنی خصلت کے بارے میں سوال کیا اور جواب میں آپ نے "من سلم" یعنی ذی الخصلۃ کا ذکر فرمایا، گویا سوال اور جواب میں مطابقت نہیں۔

پھر انھوں نے اس کا جواب دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب معنیٰ کے اعتبار سے بالکل مطابق بلکہ زائد معنی پر مشتمل ہے اس لیے کہ اس سے اس خصلت کے اعتبار سے افضلیت سمجھ میں آرہی ہے، اور تقدیر ہے "خصلة من سلم المسلمون...."۔ "أی ذوی الإسلام" کی تقدیر کی صورت میں اس کی ضرورت نہیں کہ "خصلة" کو مقدر مانا جائے۔ (۱۱)

یہ باب چونکہ پہلے باب کی تشریح کے طور پر آیا ہے وہاں اشکال ہوگیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب قائم کرکے اس اشکال کا جواب دیا ہے، اس لیے یہ کہنا کہ اس ترجمہ کا مقصد مرجئہ کی تردید ہے یا نہیں، زائد از حاجت بات ہے، اصل مقصد شبہہ کو دور کرنا ہے ضمناً تردید بھی ہورہی ہے۔ واللہ اعلم۔

۵ - باب : إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ .

۱۲ : حدَّثنا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حدَّثنا اللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ ابْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا : أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ : أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : (تُطْعِمُ الطَّعَامَ ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ) . [۲۸ ، ۵۸۸۲]

تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تفنّن

یہاں ترجمہ ہے "إطعام الطعام من الإسلام" کا، اس میں "اسلام" کا لفظ آیا ہے، اگلے باب میں فرمایا "من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه" یہاں "ایمان" کا لفظ ہے، پھر یہاں "من الإسلام" کو مؤخر کیا ہے اور اگلے باب میں "من الإیمان" کو مقدم کردیا، اس کے بعد آگے باب ہے "حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان" وہاں "من الإیمان" کو مؤخر کردیا، یہ اتفاقی بات بھی ہوسکتی ہے، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جیسے متیقظ اور دقت پسند بزرگ سے ایسا اتفاق بعید معلوم ہوتا ہے اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس کو تفنن پر حمل کیا جائے، ان کا منشا یہ ہے کہ طبیعت کے اندر نشاط قائم رہے، اگر تراجم میں یکسانیت رہی تو طبائع میں ملال پیدا ہونے کا اندیشہ ہے نشاط کو قائم رکھنے کے لیے وہ اس قسم کی تبدیلیاں

---

(۱۱) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

لاتے رہتے ہیں ہم لوگ اہلِ لسان نہیں ہیں اس لیے ان لطائف کو محسوس نہیں کرتے جو لوگ اہلِ لسان ہوتے ہیں وہ ان باتوں سے محظوظ ہوتے ہیں۔ (۱۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل ومابعد سے مناسبت

پچھلے باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے ترجمے پر جو اشکال ہورہا تھا کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا پہنچانے والا ہے تو وہ مسلمان ہی نہیں ہے، اس اشکال کو رفع کیا تھا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذاء نہیں پہنچا رہا ہے اس میں کمالِ اسلام پایا جائے گا اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذاء پہنچاتا ہے تو اس کا ایمان اور اسلام ناقص ہوگا، وہاں تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کی صورت اختیار کی گئی تھی جو اہلِ بلاغت کے یہاں معروف ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ اس لیے قائم فرمایا ہے کہ وہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک درجہ تو اسلام کا یہ ہے کہ آدمی دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، اور اس سے بڑا درجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کو ایذاء سے بچانے کے ساتھ ساتھ ان کو نفع پہنچائے، یہ اس کے مقابلہ میں اعلیٰ درجہ ہے، جس کو "مواسات" کہتے ہیں، اس کے بعد آگے فرمایا "من الإیمان أن یحب لأخیه مایحب لنفسه" یہ اس سے بھی بڑا درجہ ہے کہ آدمی دوسرے کو اپنے مساوی درجہ دے، جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتا ہو اسے دوسروں کے لیے بھی پسند کرے، یہ "مواسات" سے بھی آگے کا درجہ ہے، پھر اس سے بھی آگے کا درجہ ہے "حب الرسول صلی اللّٰہ علیه وسلم من الإیمان" کہ آدمی دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے، مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو اتنی محبت ہو کہ اپنی جان اور ذات کے ساتھ بھی وہ محبت نہ ہو، یہ دوسروں کی ترجیح کا مسئلہ ہے جو ظاہر ہے کہ عام نہیں ہے، یہ ان خواص اور اہلِ فضائل کے لیے ہے جن کے اندر ایمان اعلیٰ اور اکمل درجے میں موجود ہے، ان کے معاملہ میں اس کو اپنے اوپر ترجیح سے کام لینا چاہیے۔ پھر اس سے آگے ایک درجہ اور بیان کیا ہے جس کا ذکر "علامة الإیمان حب الأنصار" میں آرہا ہے یعنی یہ کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے اور اپنی ذات سے زیادہ ان کے ساتھ محبت کرے اور ان کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے جو متعلقین وانصار ہیں ان کے ساتھ بھی اس کی محبت ہوجائے، آدمی کو جب کسی شے سے محبت ہوتی ہے تو اس کے متعلقات سے بھی اس کو تعلق اور الفت ہوتی ہے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص متعلقین حضراتِ انصار ہیں جنھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت ونصرت اور امداد کے کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں، لہذا ایمان کا اعلیٰ

(۱۲) دیکھیے امداد الباری (ج ۴ ص ۳۲۹)۔

درجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو اپنی جان کی محبت سے اتنا بڑھایا جائے کہ جو آپ کے انصار اور معاونین ہیں ان کی محبت بھی اس کے دل کے اندر راسخ ہوجائے۔

خلاصہ یہ کہ پہلا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچائے۔ دوسرا درجہ یہ ہے دوسروں کو نفع پہنچائے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے برابر درجہ دینے لگے یعنی دوسروں کا اتنا اہتمام ہو جتنا اہتمام اپنے لیے ہوتا ہے۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دینے لگے اور پانچواں درجہ یہ ہے کہ اہلِ ترجیح اور اہلِ محبت کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے متعلقین کے ساتھ بھی محبت ہوجائے، یہ ایک خاص ترتیب ہے اور اس کے مطابق "إطعام الطعام من الإسلام" میں مواسات یعنی دوسرا درجہ بیان کیا گیا ہے جو پہلے باب "من سلم المسلمون من لسانه ويده" سے بڑا درجہ ہے، لہذا یہ کہنا کہ پہلے اور دوسرے ترجمہ کا مقصد ایک ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، مناسب نہیں ہے۔

تراجمِ رواۃ

❶ عمرو بن خالد: یہ عمرو بن خالد بن فروخ بن سعید تمیمی ہیں، خزاعی بھی کہا جاتا ہے، اصل حرّان کے ہیں اس لیے حرّانی کہلاتے ہیں، مصر میں سکونت اختیار کی تھی اس لیے ان کا شمار مصریوں میں ہوتا ہے، ان کی کنیت ابوالحسن ہے۔ لیث بن سعد اور عبیداللہ بن عمر رحمہما اللہ تعالی وغیرہ سے حدیثیں سنیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں ابوزُرعہ اور ابوحاتم رحمہما اللہ وغیرہ ہیں۔

ابو حاتم ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں جبکہ احمد بن عبداللہ فرماتے ہیں "ثبت ثقة مصری" ان سے اصولِ ستّہ میں صرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایات لی ہیں جبکہ باقی حضرات نے نہیں لیں، البتہ ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کے واسطہ سے ان کی روایات لی ہیں۔

مصر میں ۲۲۹ھ کو ان کی وفات ہوئی (۱۳) رحمہ اللہ تعالی۔

❷ لیث: یہ مشہور فقیہ اور امام لیث بن سعد مصری ہیں، ان کے حالات ہم "بدء الوحی" کی تیسری حدیث کے ذیل میں ذکر کرچکے ہیں۔ فارجع إليه إن شئت۔

❸ یزید: یہ یزید بن ابی حبیب ہیں، ابوحبیب کا نام سوید ہے، اور یزید کی کنیت ابورجاء ہے۔ یہ جلیل القدر تابعی ہیں صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن الحارث بن جَزء الزبیدی اور ابوالطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہما سے حدیثیں سنیں اور ان کے علاوہ تابعین میں سے ایک بڑی جماعت سے کسبِ علم کیا ان سے

---

(۱۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۷) وتقریب (ص ۴۲۰) رقم الترجمۃ (۵۰۲۰)۔

روایت کرنے والوں میں سلیمان تیمی، ابراہیم بن یزید اور یحیی بن ایوب ہیں اور ان کے علاوہ مصر کے اکابرین میں سے بہت سے حضرات ہیں۔

ابن یونسؒ فرماتے ہیں کہ ان سے پہلے مصر میں صرف فتن اور ملاحم کے بارے میں بات چیت ہوتی تھی اور ان ہی سے متعلقہ حدیثیں بیان کی جاتی تھیں، یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مصر میں حدیث اور فقہ کا علم ظاہر کیا اور حلال وحرام کے سلسلہ میں گفتگو شروع کی۔

یزید بن ابی حبیب ان تین بزرگوں میں سے ایک تھے جن کو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے مصر میں فتویٰ دینے کے لیے مقرر فرمایا تھا۔ چنانچہ وہ مصر میں فتویٰ دیا کرتے تھے، بڑے حلیم اور عاقل تھے، ۵۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۱۴)

❹ **ابوالخیر:** یہ مَرثد بن عبداللہ یزنی مصری ہیں، حضرت عمرو بن العاص، سعید بن زید اور حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں، ثقہ اور فقیہ ہیں ۹۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحاب صحاح ستہ نے ان کی روایات اپنی کتابوں میں نقل کی ہیں۔ (۱۵) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

❺ **عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما:** ان کے حالات "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

أن رجلاً سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم....

اس رجلِ مبہم کے بارے میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم أعرف اسمہ" پھر فرماتے ہیں "قیل: إنہ أبوذر، وفی ابن حبان أنہ ھانیٔ بن یزید والد شریح" (۱۶)۔

"أی الاسلام خیر؟ قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف" (۱۷)

آپ سے پوچھا گیا کہ "أی الاسلام خیر" یعنی "أی خصال الإسلام خیر" اسلام کی کونسی خصلتیں

---

(۱۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۲۷) وتقریب (ص ۶۰۰) رقم الترجمۃ (۷۷۰۱)۔

(۱۵) عمدہ (ج۱ ص ۱۲۷) وتقریب (ص ۵۲۴) رقم (۶۵۴۷)۔

(۱۶) فتح الباری (ج۱ ص ۵۶)۔

(۱۷) الحدیث أخرجہ البخاری أیضاً فی کتاب الإیمان، باب إفشاء السلام من الإیمان، رقم (۲۸) وفی کتاب الاستئذان، باب السلام للمعرفۃ وغیر المعرفۃ، رقم (۶۲۳۶) ومسلم فی صحیحہ، فی کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أمورہ أفضل، رقم (۱۶۹)۔ والنسائی فی سننہ، فی کتاب الإیمان وشرائعہ، باب أی الإسلام خیر، رقم (۵۰۰۳)۔ وأبوداود فی سننہ، فی کتاب الأدب، باب فی إفشاء السلام، رقم (۵۱۹۴)۔ وابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الأطعمۃ، باب إطعام الطعام، رقم (۳۲۵۳)۔

خیر کی ہیں؟ یہاں پر "خصال" کی تقدیر مانی جائے گی، کیونکہ آگے خصلتوں ہی کا ذکر ہے۔ (۱۸) اس سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا "تطعم الطعام و تقرأ السلام علی من عرفت و من لم تعرف" یہاں "تطعم" اور "تقرأ" "أن تطعم" اور "أن تقرأ" کے معنی میں ہیں اور مصدر کی تاویل میں ہیں جیسے "تسمع بالمعیدی خیر من أن تراہ" "أن تسمع" کے معنی میں ہے۔ (۱۹)

اطعام طعام مطلق ہے

"تطعم الطعام" میں کوئی قید نہیں، دوست ہو، رشتہ دار ہو، قریب ہو، بعید ہو، اس سے علاقہ ہو یا نہ ہو، جب آپ یہ دیکھتے ہیں کہ اسے ضرورت ہے تو آپ کو اس کے لیے اطعام طعام کا اہتمام کرنا چاہیے، اس کے بعد پھر یہ بھی تعمیم ہے کہ خواہ وہ طعام اعلیٰ ہو یا ادنیٰ ہو، جو بھی آپ کو میسّر ہو اس میں سے کھلائیں۔ تطعم الطعام میں تو یہ قید بھی نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلائیں، اگر آپ کے پاس تھوڑا ہے تو: "طعام الواحد یکفی الاثنین" کے مطابق اس ایک ہی کو دو آدمی مل کر کھالیں، گذارہ تو بہرحال ایک کھانے سے دو کا بھی ہوجاتا ہے، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلایا جائے، اس کے ساتھ ساتھ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ اطعامِ طعام میں کھانا کھلانا ہی داخل ہو بلکہ اس میں ٹھنڈا اور گرم بھی داخل ہیں، چائے پلادیں، بوتل پلادیں، قرآن مجید میں پینے کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے "وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ" (۲۰) اس لیے اطعام طعام میں کھانا کھلانا بھی داخل ہے اور چائے، پانی، دودھ اور شربت کا پلانا بھی داخل ہے، منشا یہ ہے کہ "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ" (۲۱) کا مصداق آپ کو ہونا چاہیے، اس سے پہلوتہی نہیں ہونی چاہیے۔

شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس اللہ سرّہ کا طرزِ عمل

ہم نے تو دیکھا ہے شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سبق ختم ہوتا تھا، سبق کے بعد حضرت چوکی پر کھڑے ہوجاتے تھے اور پورے دارالحدیث میں نگاہ ڈالتے تھے کہ کون کون لوگ نووارد ہیں

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۱۹) حوالۂ بالا۔

(۲۰) سورۂ بقرہ / ۲۴۹۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری کتاب الأدب باب من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یؤذ جارہ، رقم (۶۰۱۸) و (۶۰۱۹) و باب حق الضیف، رقم (۶۱۳۵) و (۶۱۳۶) و (۶۱۳۸)۔

دارالعلوم دیوبند ایک مرکزی ادارہ تھا، قریب اور بعید سے لوگ اس کی زیارت کے لیے آیا کرتے تھے، چونکہ حضرت کی ذات کو مرکزیت حاصل تھی، حضرت کے درس کا وقت ہوتا تھا تو ایسے لوگ وہاں آجاتے تھے، تو سبق کے بعد حضرت نوواردین کو تلاش کرتے، پھر ان کو بلاتے، اپنے ساتھ گھر لے جاتے اور کھانا کھلاتے تھے، حالانکہ عین ممکن تھا کہ طلبہ میں سے کوئی طالب علم ان کا میزبان موجود ہو یا اساتذہ میں ان کا کوئی میزبان ہو، لیکن اس احتمال پر اکتفا نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس کا روزانہ اہتمام تھا کہ ان لوگوں کو تلاش کرتے تھے، نظریں ان کو ڈھونڈتی تھیں اور پھر گھر لے جاکر ان کو کھانا کھلاتے تھے، اب اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں کا مہمان ہوں اور اس نے میرے لیے اہتمام کیا ہے تو اس کو اجازت دے دی جاتی تھی اور جو لوگ اس قسم کے نہیں ہوتے تھے ان کو حضرت اپنے گھر لے جاتے تھے، اب وہ کبھی دس بھی ہوتے تھے اور کبھی پانچ ہوتے تھے، تعداد میں کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔

وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف

آپ نے دیکھا ہوگا تمام اقوام میں رواج ہے کہ وہ جب آپس میں ملتے ہیں تو تحفۂ قولی کا تبادلہ کرتے ہیں، کوئی کچھ کہتا ہے اور کوئی کچھ، ہندوؤں کے یہاں تحیہ کا علیحدہ رواج ہے انگریزوں کے یہاں علیحدہ، اور دوسری اقوام کے یہاں علیحدہ رواج ہے، اسلام نے اس کے لیے "السلام علیکم" یا "سلامٌ علیکم" کو رواج دیا ہے، ایک آدمی جب دوسرے سے ملے گا تو "السلام علیکم" کہے گا اور دوسرا جواب میں "وعلیکم السلام" کہے گا، تحائف کا یہ تبادلہ آپس میں من قبیل الاقوال ہوگا، لوگوں میں عداوتیں ہوا کرتی تھیں، ایک دوسرے کی جان کے دشمن ہوتے تھے، ان ہی عداوتوں اور دشمنیوں کی وجہ سے انہیں "حِلف" کا سلسلہ قائم کرنا پڑتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے کا اور ایک آدمی دوسرے آدمی کا حلیف ہوتا تھا تاکہ وہ اس کی جان کا محافظ ہو اور یہ اس کی جان کی حفاظت کرے، اس کے بغیر ان کی ملاقات خطرات سے خالی نہیں ہوتی تھی، تو اسلام نے "السلام علیکم" کو تحیہ مقرر فرمایا تاکہ پہلے ہی یہ اطمینان دلا دیا جائے کہ میں آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے آپ اطمینان رکھیے میں آپ کو کوئی ضرر اور نقصان نہیں پہنچاؤں گا، دوسرا شخص جواب میں "وعلیکم السلام" کہتا ہے اور وہ بھی یہ اطمینان دلاتا ہے کہ میں بھی آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے بھی آپ کو کسی ایذاء اور ضرر کا احتمال نہیں ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالی کا تحیہ بھی یہی ہے، جیسا کہ "سَلٰمٌ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِیْمٍ" (۲۲) سے معلوم ہوتا ہے، لیکن وہ بغرضِ اکرام وتکریم ہوگا، ہم تو "السلام علیکم" میں دعا کی بھی نیت کرتے ہیں مگر اللہ تعالی

---

(۲۲) سورۂ یٰسٓ / ۵۸۔

تو دعا کرنے والے نہیں، اس لیے یہ کہا جائے گا کہ وہاں مقصود اکرام اور تکریم ہے، یعنی یہ اطمینان دلانا ہے کہ تم ہمارے یہاں ذی کرامت اور عزّت والے ہو اس لیے "سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ" فرمایا گیا ہے۔

یہی ملائکہ کا تحیّہ بھی ہے، حدیث میں آتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جبریل علیہ السلام نے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا "فاذا أتتک هی فاقرأ علیها السلام من ربها ومنّي" (۲۳) اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں بھی وارد ہے "هذا جبریل یقرئک السلام" (۲۴) حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ سبحانہ وتعالی نے جب پیدا کیا تو اس وقت فرمایا "اذهب فسلّم علی أولئک من الملائکة، فاستمع مایحیّونک، تحیتک وتحیة ذریتک، فقال: السلام علیکم، فقالوا: السلام علیک ورحمة الله" (۲۵)۔

اللہ سبحانہ وتعالی نے ہمیں "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا" (۲۶) میں ہدایت کی ہے اگر تم کسی کے گھر جاؤ تو "السلام علیکم" کہہ کر اجازت مانگو اور پھر اسلام نے اس کو اہلِ اسلام کا شعار بنادیا، قرآن کریم نے کہا ہے "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا" (۲۷) "السلام علیکم" کہنے والے کو یہ نہ کہو کہ وہ مؤمن نہیں، یہ تو اہلِ اسلام کا شعار ہے، جب وہ "السلام علیکم" کہہ رہا ہے تو اس کو مؤمن مانا جائے گا، اسی شعار کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "وتقرأ السلام علی من عرفتَ ومن لم تعرف" میں ذکر فرمایا ہے کہ تم اطعامِ طعام کرو اور جن کو جانتے ہو ان کو بھی سلام کرو اور جن کو نہیں جانتے ان کو بھی سلام کرو۔

اس سے بعض لوگ مستثنی ہیں جیسے کفار خواہ ذمی ہوں یا غیر ذمی ہوں ان کو ابتدا بالسلام کی اجازت نہیں، اسی طرح عاصیِ مُجاہر جو معصیت جہراً وعلانیۃً کررہا ہے اس کو بھی سلام کرنے سے منع فرمایا گیا ہے، اسی طرح کوئی آدمی پیشاب کررہا ہو، یا غسل کررہا ہو یا تلاوت کررہا ہو، یا دعا کررہا ہو، یا ذکر میں مشغول ہو یا درس وتدریس میں مشغول ہو تو اس کو سلام نہ کیا جائے، مختلف مواقع ہیں جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور ان کے استثناء کی معقول وجہ موجود ہے۔ (۲۸) البتہ اگر کوئی حاکم ظالم ہو اور اس کو ابتدا بالسلام نہ کی

---

(۲۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۴) کتاب الفضائل، باب من فضائل خدیجة رضی اللہ عنہا۔ نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۲۳ و ۲۲۵) کتاب المناقب، باب فضل خدیجة بنت خویلد زوجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۴) صحیح بخاری، کتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشة، رقم (۳۷۶۸)۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبیاء، باب خلق آدم وذریتہ، رقم (۳۳۲۶)۔

(۲۶) سورۃ النور/ ۲۷۔

(۲۷) سورۂ نساء/ ۹۴۔

(۲۸) دیکھیے بذل المجهود (ج ۱ ص ۴۲ و ۴۳) کتاب الطهارة، باب فی الرجل یرد السلام وهو یبول۔

جائے تو ضرر اور ایذاء کا احتمال ہو تو وہاں اجازت دی گئی ہے اگرچہ وہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، لیکن حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر وہ غیر مسلم ہے اور اس کے لیے اندیشۂ ضرر کی وجہ سے ابتداءً سلام کی نوبت آرہی ہے، اس وقت بھی، یا جواباً سلام کرنا پڑرہا ہے تب بھی اگر سلام کا لفظ استعمال نہ کرے تو بہتر ہے، جواب میں "ھداک اللہ" کہہ دے "آداب" بھی کہا جاسکتا ہے۔ (۲۹)

آج کل رواج یہ ہوگیا ہے کہ جس سے جان پہچان ہے اس کو سلام کرتے ہیں اور جس سے جان پہچان نہیں ہے اس کو سلام نہیں کرتے، یہ تو ٹھیک ہے کہ اگر کسی کے مسلمان ہونے ہی کی خبر نہ ہو اور اندیشہ ہو کہ یہ غیر مسلم ہوگا تو سلام نہ کیا جائے لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو اور قلب میں یہ احتمال نہ آئے تو پھر آپ سلام کریں، ابتداء بالسلام میں تواضع ہے، متکبرین کا طریقہ ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کے سلام کا انتظار کرتے ہیں اور ابتداء بالسلام میں کسرِ شان سمجھتے ہیں اس لیے ابتداء بالسلام کا اہتمام ہونا چاہیے، اور آپ کو معلوم ہے کہ ابتداء بالسلام مسنون ہے اور ردِّ سلام واجب ہے، لیکن یہ مسنون واجب سے افضل ہے۔ (*)

ایک قسم کے سوالات کے جواب میں مختلف جوابات وارد ہونے کی وجوہ

یہاں حدیث میں سوال "أي الإسلام خير" تھا اور جواب میں "تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف" فرمایا گیا ہے، یہاں اشکال یہ ہوا کرتا ہے کہ سوال ایک جیسا ہوتا ہے لیکن جواب میں مختلف امور ذکر کیے جاتے ہیں، مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس میں سوال ہے "أي العمل أفضل؟" آپ نے جواب میں فرمایا "إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور" (۳۰)۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "أي العمل أحب إلى الله؟" تو آپ نے فرمایا "الصلاة على وقتها، قال: ثم أي؟ قال: ثم بر الوالدين قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله" (۳۱)

---

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۸)۔

(*) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۲۹۸ و ۲۹۹) قوله تعالى: وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها۔ وتفسیر کبیر (ج ۱۰ ص ۲۱۱۔۲۱۵) وأوجز المسالك (ج ۱۵ ص ۹۶۔۱۰۰) العمل في السلام۔ و ردّ المحتار (ج ٦ ص ۴۱٦) كتاب الحظر والإباحة (مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی)۔

(۳۰) صحیح بخاری (ج ۱ ص [illegible]) كتاب الإيمان، باب من قال: إن الإيمان هو العمل۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷٦) كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها۔

سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ سوال واحد یا متقارب ہیں لیکن جوابات مختلف ہیں؟
علماء نے اس اشکال کے بہت سے جواب دیے ہیں۔

❶ ایک جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ جواب کا اختلاف سائلین کے حال کے اختلاف کی وجہ سے ہے، سائلین کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب مختلف دیے (۳۲) آپ نے دیکھا کہ سائل نماز پڑھتا ہے، جہاد میں بھی جاتا ہے، ایمان بھی لے آیا ہے لیکن وہ تھوڑا سا بخل سے کام لیتا ہے، اور اس میں کبر کا شائبہ محسوس ہوتا ہے تو آپ نے "تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف" ارشاد فرمایا تاکہ اطعام طعام سے بخل کی نفی ہوجائے اور "تقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف" سے کبر کی نفی ہوجائے۔

ایک سائل کو دیکھا کہ وہ نماز اور والدین کی فرمانبرداری میں کوتاہی کرتا ہے تو وہاں آپ نے: "الصلاۃ علی وقتھا" اور "برالوالدین" کا ذکر کردیا، اور پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ سائل ایک ہے اور جواب کے وقت مجمع میں سامنے کئی آدمی ہیں، کسی میں ایک کوتاہی ہے کسی میں دوسری کوتاہی، تو سائل کی رعایت بھی آپ نے فرمائی اور دوسرے حاضرین کی بھی۔ بہرحال یہ جواب کا اختلاف لاختلاف حال السائلین ہوا ہے۔

❷ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اصل میں یہ اختلاف اختلافِ ازمنہ کی وجہ سے ہوا ہے (۳۳) ایک زمانہ ہوتا ہے کہ گرانی ہے، قحط کی صورت نمودار ہوگئی ہے، ایک آدمی آپ سے پوچھتا ہے کہ میں نفلی حج کے لیے جانا چاہتا ہوں، آپ کا کیا مشورہ ہے؟ آپ اس سے کہتے ہیں کہ آپ حج کو نہ جائیں بلکہ لوگوں کو کھانا کھلائیں، اسی طریقہ سے ایک زمانہ تھا کہ ایمان لانے میں بڑی مشکل ہوتی تھی، کفار اور مشرکین کا ظلم اور تعدی لوگوں کو اسلام سے روک رہی تھی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت کے ساتھ "إیمان باللہ ورسولہ" کا ذکر فرمایا اور ایمان باللہ کے ساتھ آپ نے دوسری اُن چیزوں کا بھی ذکر فرمایا جو حالاتِ زمانہ کے اعتبار سے ضروری تھیں اور ترجیح کی مستحق تھیں۔

❸ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ اختلافِ اجوبہ شئونِ متکلم کی وجہ سے ہے، متکلم کی اپنی حالت کبھی وقت میں کچھ ہوتی ہے اور کسی وقت میں کچھ ہوتی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر ایک وقت میں اللہ کے قہر اور غضب پر ہے تو آپ فرما رہے ہیں "لایدخل الجنۃ قتات" (۳۴) دوسرے وقت میں

(۳۲) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أمورہ أفضل۔ (۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۳۴) صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب مایکرہ من النمیمۃ، رقم (۶۰۵۶)۔ وصحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان غِلَظِ تحریم النمیمۃ۔ وسنن أبی داود، کتاب الأدب، باب فی القتات، رقم (۴۸۷۱)۔ وسنن ترمذی، کتاب البر والصلۃ، باب ماجاء فی النمام، رقم (۲۰۲۶)۔

آپ کی نظر اللہ کی شانِ رحمت پر ہے اور آپ فرما رہے ہیں "من کان آخر کلامہ لا إلہ إلا اللہ دخل الجنۃ" (۳۵)
تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شئون میں، آپ پر وارد ہونے والی کیفیات میں اور حالات میں چونکہ اختلاف ہوتا تھا اسی کے اعتبار سے آپ جواب ارشاد فرمایا کرتے تھے، خود ہم پر بھی یہ کیفیاتِ مختلفہ وارد ہوتی رہتی ہیں ہمارا حال تو یہ ہے کہ کبھی کیفیات میں ہم پر نفس کا غلبہ ہوتا ہے اور کبھی شیطان کی تاثیر اپنا اثر دکھاتی ہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو شئون کا اختلاف آتا تھا وہ شئون الہیہ کے تابع ہوتا تھا، نفس اور شیطان کا کوئی سوال نہیں تھا۔ (۳۶)

● بعض حضرات نے فرمایا کہ دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ سب سے افضل ہیں یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ فضیلتِ کلّی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے اور فضیلتِ کلّی کا مطلب یہ ہے کہ من حیث المجموع جو تمام صحابہ میں افضل صحابی ہیں وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، لیکن اس فضیلتِ کلّی کے ہوتے ہوئے بعض دوسرے صحابہ میں جزئی فضیلت پائی جاتی ہے، یعنی ایک خاص قسم کی فضیلت بعض بعض صحابہ کے لیے مختص ہوتی ہے مثلاً "أرحم أمتی بأمتی أبوبکر وأشدهم فی أمر اللہ عمر، وأصدقهم حیاءً عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زید بن ثابت، وأقرؤهم أبیّ، ولکل أمة أمین، وأمین هذه الأمة أبو عبیدة بن الجراح" (۳۷) وغیرہ، یہ ان صحابہ کے جو فضائل بیان کیے گئے ہیں یہ جزئی فضائل ہیں، ان جزئی فضائل کی وجہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ کو جو فضیلتِ مطلقہ اور فضیلتِ کلّی حاصل ہے وہ متاثر نہیں ہوتی، جمیعِ صفات کا اعتبار کر کے اگر آپ صحابہ میں یا امت میں أفضل من الکل تلاش کریں گے تو وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہوں گے۔ جیسے رسولوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلتِ کلّی حاصل ہے، لیکن اس فضیلت کلی کے باوجود آپ نے بعض انبیاء کی جزئی فضیلتیں بیان کی ہیں۔

آپ نے فرمایا کہ قیامت کے روز جب میں اپنی قبر سے اٹھوں گا تو میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیکھوں گا کہ وہ عرش کے پائے کو پکڑے ہوئے ہوں گے، (۳۸) یہ ان کی جزئی فضیلت ہے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت جب ہوگی اور حشرِ اجساد من القبور جب

(۳۵) سنن أبی داود، کتاب الجنائز، باب فی التلقین، رقم (۳۱۱۶)۔
(۳۶) شئونِ نبویہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۹۴۔ ۵۹۶) کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً۔
(۳۷) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، و زید بن ثابت، و أبیّ، و أبی عبیدة بن الجراح رضی اللہ عنہم رقم (۳۷۹۰) و (۳۷۹۱)۔
(۳۸) عن أبی سعید رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "الناس یصعقون یوم القیامة، فأکون أول من یفیق، فإذا أنا بموسیٰ آخذ بقائمة من قوائم العرش...." صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبیاء، باب قول اللہ تعالی: "وواعدنا موسیٰ ثلثین لیلة وأتممناها بعشر...." رقم (۳۳۹۸)۔

ہوگا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لباس پہنایا جائے گا (۳۹) ان کی یہ فضیلت بھی جزئی ہے۔

حضرت سلیمان علیہ السلام کو حکومت ایسی عطا کی گئی کہ جنات کے اوپر بھی ان کی حکومت چل رہی تھی (۴۰) اس حکومت میں وہ تمام حیوانات کی بولی بھی سمجھتے تھے اور اس کے مطابق عملی اقدام کرتے تھے، یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی جزئی فضیلت ہے۔

ظاہر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ جزئی فضیلتیں نہیں دی گئی تھیں اس لیے یہ کہا جائے گا کہ جس طریقہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلتِ کلّی حاصل ہے اور وہ جزئی فضیلت سے متاثر نہیں ہوتی اسی طریقہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلتِ کلی حاصل ہے، دوسرے صحابہ کے جزئی فضائل سے وہ کلّی فضیلت متاثر نہیں ہوتی۔

ایسے ہی یہاں بہت سے اعمال ہیں جن کو فضیلتِ جزئی حاصل ہے، مثال کے طور پر "تطعم الطعام و تقرأ السلام علی من عرفتَ و من لم تعرف" کو اس اعتبار سے فضیلت حاصل ہے کہ اس میں بخل اور کبر کی نفی ہورہی ہے اور بخل و کبر کی نفی سب کے نزدیک پسندیدہ ہے، کسی کو اس کی خوبی سے انکار نہیں ہے، تو اس کی فضیلت اس اعتبار سے ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں، جہاد ایک فضیلت والا عمل ہے اور اس میں بہت بڑی فضیلت ہے لیکن کئی آدمیوں کو اس میں اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو خونریزی ہے، اس میں سفک دماء ہوتا ہے، لیکن "تطعم الطعام و تقرأ السلام علی من عرفتَ و من لم تعرف" میں کوئی آدمی اختلاف نہیں کرسکتا۔

ایک فضیلت مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے "أجرکم علی قدر نَصَبکم" "العطایا علی متن البلایا" جتنی مشقت ہوگی اتنی فضیلت ہوگی، اس اعتبار سے اگر آپ دیکھیں تو ایمان باللہ میں سب سے زیادہ مشقت ہے، ہم تو نسلی طور پر مسلمان ہوگئے اور ہمارا ایمان تقلیدی ہے اگرچہ یہ نسلی اور تقلیدی ایمان بھی معتبر ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے لیکن آپ ذرا سوچیں ایک آدمی لات وعزیٰ کی عبادت کرتا ہو، ان کو اپنا مشکل کشا اور حاجت روا سمجھتا ہو، ان کے سامنے انتہائی تعظیم بجالاتا ہو، اور پیشانی زمین پر رکھ کر ان کو سجدہ کرتا ہو، یہ رسم اس کے آباء واجداد سے نسلاً بعد نسلٍ چلی آرہی ہو، اب وہ آدمی اللہ پر ایمان لاتا ہے اور انہی معبودوں کو جن کی وہ انتہائی تعظیم کیا کرتا تھا اور حاجت روا مشکل کشا سمجھا کرتا تھا، اللہ پر ایمان لاکر ان کی نفی کررہا ہے، بے بسی کا اقرار اور اعتراف کررہا ہے، ان کو باطل معبود کہہ رہا ہے اور نسلاً بعد نسلٍ چلی

---

(۳۹) عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "إنکم محشورون حفاةً عُراةً غُرلاً، ثم قرأ: كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ، وَعْدًا عَلَيْنَا، إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ، و أول من یکسیٰ یوم القیامة إبراهیم" صحیح بخاری، کتاب الأنبیاء باب قول اللہ تعالی: و اتخذ اللہ إبراهیم خلیلا، رقم (۳۳۴۹)۔

(۴۰) کما فی قولہ تعالی: "وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ..... وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ" سورہ سبا/۱۲، ۱۳۔

آنے والی خاندانی روایت سے انحراف کر رہا ہے، یہ معمولی بات نہیں ہے، بہت مشکل کام ہے۔

مبتدعین کے حال پر غور کریں، ایک آدمی بدعتی ہوتا ہے، ہزار آپ اس کو سمجھائیں کہ وہ بدعت سے توبہ کرلے اور سنت کا عاشق بن جائے، وہ اپنی بدعت کو کسی قیمت پر چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہوتا، اس سے جب آپ یہ کہتے ہیں کہ اس کا تو قرآن و حدیث میں کہیں کوئی ثبوت نہیں، تو وہ آخری جواب یہی دیتا ہے کہ یہ ایک اچھا اور نیک کام ہے اگر اس کو کرلیا جائے تو کیا حرج ہے؟ لاجواب ہونے کے بعد وہ یہ حرج والی بات سامنے لاتا ہے لیکن بدعت سے توبہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا، تو پھر کسی دین کو چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرنا کیسے آسان کام ہوسکتا ہے۔

اسی طریقے سے "إیمان باللہ" کے بعد آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کو ذکر فرمایا ہے، جہاد فی سبیل اللہ میں کیا مشکلات ہیں؟ آپ جانتے ہیں کہ جان کو ہتھیلی پر رکھ کر اپنے آپ کو خطرات میں ڈالنا ہوتا ہے، جو آسان کام نہیں ہے، اسی لیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے "إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (۴۱) فرمایا اور ان کو جنت کی بشارت دی اور اس کے لیے "اشتری" کا لفظ استعمال فرمایا۔

اسی طرح حج کے اندر بڑی مشقت ہے، آدمی ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاتا ہے، زبان سے بھی آشنا نہیں ہوتا، وہاں کے رسم و رواج سے بھی واقف نہیں، قدم قدم پر پیسہ پانی کی طرح بہانا پڑتا ہے، اور اجنبی اور ناواقف لوگوں کے غیر ہمدردانہ سلوک سے متاثر ہونا پڑتا ہے، لیکن حاجی ان ساری چیزوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتا ہے، تو ایمان، جہاد اور حج کی جو افضلیت بیان کی گئی ہے وہ مشقت کی جہت سے ہے۔

اسی طریقے سے ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "أی العمل أحب إلی اللہ؟" کے جواب میں "الصلاۃ علیٰ وقتہا" کا ذکر فرمایا، وہاں احبّیت اس اعتبار سے ہے کہ نماز میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور بندے کے درمیان عبدیت کا تعلق قائم ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے انتہائی عاجزی اختیار کرتا ہے اس سے نماز میں احبّیت پیدا ہوتی ہے۔

اس حدیث میں آپ نے "الصلاۃ علیٰ وقتہا" کے بعد "برّ الوالدین" کا ذکر کیا ہے، اس لیے کہ اس میں ماں باپ کی اطاعت اور فرمانبرداری، ان کے سامنے عاجزی کا اختیار کرنا ہوتا ہے، قرآن مجید میں بھی ہے "أَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ" (۴۲) اپنی ذات کے ساتھ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے والدین کا ذکر کیا: وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (۴۳) یہاں بھی اپنی عبادت کے ساتھ والدین کے ساتھ

(۴۱) سورۂ توبہ/۱۱۱۔ (۴۲) سورۂ لقمان/۱۴۔ (۴۳) سورۃ الإسراء/۲۳۔

حسنِ سلوک کو بیان فرمایا۔

اس کے بعد اس حدیث میں آپ نے جہاد کا ذکر کیا ہے، جہاد میں امیر کے سامنے اپنی عاجزی کا اقرار ہوتا ہے اور مجاہد امیر کے حکم پر اپنی جان کو قربان کرنے کے لیے تیار ہوجاتا ہے، تو نماز، برّالوالدین اور جہاد میں عاجزی، اطاعت اور فرمانبرداری کی جہات فضیلت کے لیے موجود ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مختلف جہات سے اعمال میں فضیلت پائی جاتی ہے تو کسی موقعہ پر خاص جہتِ فضیلت کا لحاظ فرما کر مخصوص اعمال کو بیان فرمایا اور کہیں دوسری جہتِ فضیلت کا اعتبار فرما کر اس سے متعلق اعمال کو ذکر فرمایا، مختلف اعمال میں جزئی فضائل موجود ہیں انہی جزئی فضیلتوں کو جواب کے وقت پیش نظر رکھا گیا ہے۔ (۴۴)

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ مختلف اجناس ہیں، ان اجناس میں سے بعض اجناس کا آپ نے ایک سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا دوسرے سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا تیسرے سوال کے جواب میں۔

واللہ أعلم بالصواب.

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب كتاب الإيمان

ويليه إن شاء الله تعالى في المجلد الثاني

"باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه"

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسوله محمد

أفضل الموجودات وأكرم المخلوقات، وعلى آله وأصحابه والتابعين

لهم بإحسان ما دامت الأرض والسماوات.

---

(۴۴) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۲۴ ۔ ۶۲۷) کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أموره أفضل۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مصادر ومراجع

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
القرآن الکریم		
۱۔ ابن ماجہ اور علم حدیث	مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم	میر محمد کتب خانہ مرکز علم وادب آرام باغ کراچی
۲۔ الأبواب والتراجم	حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۴ھ	مکتبہ جمیلی لاہور
۳۔ الأبواب والتراجم لصحیح البخاری	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء	ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان چوک کراچی
۴۔ اتحاف السادۃ المتقین بشرح أسرار إحیاء علوم الدین	علامہ سید محمد بن محمد الحسینی الزبیدی المشہور بمرتضی رحمہ اللہ متوفی ۱۲۰۵ھ	داراحیاء التراث العربی
۵۔ الإتقان فی علوم القرآن	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفی البابی الحلبی مصر طبع رابع ۱۳۹۸ھ مطابق ۱۹۷۸ء
۶۔ الأجوبۃ الفاضلۃ للأسئلۃ العشرۃ الکاملۃ	امام عبدالحی بن عبدالحلیم لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ، بحلب طبع دوم ۱۴۰۴ھ مطابق ۱۹۸۴ء
۷۔ احیاء علوم الدین مع شرح اتحاف السادۃ المتقین	امام محمد بن محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۰۵ھ	داراحیاء التراث العربی۔ بیروت
۸۔ اختصار علوم الحدیث	ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن شہاب الدین عمر المعروف بابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۴ھ	دارالتراث، القاہرۃ ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
۹۔ الأربعون النوویہ بشرح الامام ابن دقیق العید رحمہ اللہ	ابوزکریا یحیی بن شرف النووی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	طبعۃ قرطبۃ

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۰- ارشاد الساری شرح صحیح البخاری	ابوالعباس شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۲۳ھ	المطبعۃ الکبری الامیریۃ، مصر، طبع سادس ۱۳۰۴ھ
۱۱- ارشاد القاری الی صحیح البخاری	حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہم	محمد سعید اینڈ سنز کراچی طبع اول
۱۲- ارواح ثلاثہ	حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۲ھ	دار الاشاعت کراچی
۱۳- اساس البلاغۃ	جار اللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری متوفی ۵۳۸ھ	دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر، بیروت، ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
۱۴- الاستیعاب فی اسماء الاصحاب بہامش الاصابۃ	ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۶۳ھ	دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت
۱۵- اشعۃ اللمعات	شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر پاکستان
۱۶- الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ	شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی العسقلانی المصری المعروف بابن حجر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار الفکر، بیروت
۱۷- اصول البزدوی	فخر الاسلام ابوالحسن علی بن محمد البزدوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۸۲ھ	الصدف پبلشرز کراچی
۱۸- الأعلام	خیر الدین بن محمود بن محمد الزرکلی متوفی ۱۳۹۶ھ مطابق ۱۹۷۶ء	دار العلم للملایین طبع ثامن، جولائی ۱۹۸۹ء
۱۹- أعلام الحدیث	امام ابوسلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۸ھ	مرکز احیاء التراث الاسلامی، جامعہ ام القریٰ مکۃ المکرمۃ
۲۰- إعلام الموقعین عن رب العالمین	شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم متوفی ۷۵۱ھ	دار الجیل بیروت
۲۱- الإمام البخاری إمام الحفاظ والمحدثین	علامہ تقی الدین الندوی مدظلہم	المکتبۃ الحدیثۃ، العین، الامارات العربیۃ المتحدۃ طبع ثالث ۱۴۰۵ھ مطابق ۱۹۸۵
۲۲- امداد الباری	حضرت مولانا عبدالجبار اعظمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی	مکتبہ حرم مراد آباد
۲۳- امعان النظر	علامہ قاضی محمد اکرم نصرپوری سندھی رحمۃ اللہ علیہ (من علماء القرن الحادی عشر)	شاہ ولی اللہ اکیڈمی سندھ
۲۴- انوار الباری	مولانا سید احمد رضا بجنوری مدظلہم	مدینہ پریس بجنور
۲۵- انوار التنزیل واسرار التاویل المعروف بتفسیر البیضاوی مع شیخ زادہ	ناصر الدین ابوسعید عبداللہ بن عمر البیضاوی الشافعی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۹۲ھ	مکتبہ یوسفی دیوبند
۲۶- اوجز المسالک الی مؤطأ مالک	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ	ادارۂ تالیفات اشرفیہ ملتان
۲۷- ایضاح البخاری	حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ	مکتبہ مجلس قاسم المعارف دیوبند

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۲۸- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث	شیخ احمد محمد شاکر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۷ھ	دار التراث قاہرہ مصر ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
۲۹- بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد	قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد قرطبی متوفی ۵۹۵ھ	شرکۃ ومطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، مصر طبع خامس ۱۴۰۱ھ مطابق ۱۹۸۱ء
۳۰- البدایۃ والنہایۃ	حافظ عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ	مکتبۃ المعارف بیروت، طبع ثانی ۱۹۷۷ء
۳۱- البدر الساری حاشیہ فیض الباری	حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۸۵ھ	ربانی بکڈپو دہلی ۱۹۸۰ء
۳۲- بذل المجہود فی حل ابی داؤد	حضرت العلامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۴۶ھ	مطبعۃ ندوۃ العلماء لکھنؤ ۱۳۹۳ھ مطابق ۱۹۷۳ء
۳۳- بستان المحدثین	حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ	ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان چوک کراچی، طبع سوم ۱۹۸۴ء
۳۴- البلاغ (مفتی اعظم نمبر)		دار العلوم کراچی ۱۳۹۹ھ
۳۵- بلغۃ الاریب فی مصطلح آثار الحبیب	سید محمد بن محمد المعروف بالمرتضی الزبیدی متوفی ۱۲۰۵ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ بحلب طبع دوم ۱۴۰۸ھ
۳۶- بیان القرآن	حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ متوفی ۱۳۶۲ھ	شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور
۳۷- پرانے چراغ	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم	مجلس نشریات اسلام کراچی
۳۸- تاج العروس من جواہر القاموس	ابوالفیض سید محمد بن محمد المعروف بالمرتضی الزبیدی متوفی ۱۲۰۵ھ	دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت لبنان
۳۹- تاریخ بغداد أو مدینۃ السلام	حافظ احمد بن علی المعروف بالخطیب البغدادی متوفی ۴۶۳ھ	دار الکتاب العربی بیروت لبنان
۴۰- تاریخ الخمیس فی أحوال انفس نفیس	شیخ حسین بن محمد بن الحسن الدیار بکری المالکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۶۶ھ	مؤسسۃ شعبان بیروت
۴۱- تاریخ دار العلوم دیوبند	مرتبہ سید محبوب رضوی	ادارۂ اہتمام دار العلوم دیوبند طبع اول ۱۳۹۷ھ
۴۲- تاریخ دعوت وعزیمت	حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم	مجلس نشریات اسلام پاکستان
۴۳- التاریخ الکبیر	امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۶ھ	دار الکتب العلمیۃ بیروت
۴۴- تاریخ مشائخ چشت	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی قدس سرہ متوفی ۱۴۰۲ھ	مجلس نشریات اسلام کراچی
۴۵- تبصرہ بر المدخل فی علوم الحدیث للحاکم	حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب مدظلہم	الرحیم اکیڈمی کراچی
۴۶- تحفۃ الأشراف بمعرفۃ الأطراف	ابوالحجاج جمال الدین یوسف بن عبدالرحمن المزی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۲ھ	المکتب الاسلامی بیروت طبع دوم ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۳ء

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۴۷- تحفۃ القاری فی حل مشکلات البخاری	حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۴ھ	مکتبہ عثمانیہ لاہور
۴۸- تدریب الراوی شرح تقریب النواوی	حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	المکتبۃ العلمیۃ مدینہ منورہ
۴۹- تدوین حدیث	حضرت مولانا سید مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۵ھ	مکتبہ اسحاقیہ جونا مارکیٹ کراچی
۵۰- تذکرۂ حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مرادآبادی	حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم	مجلس نشریات اسلام کراچی
۵۱- تذکرۃ الحفاظ	حافظ ابوعبداللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	دائرۃ المعارف العثمانیہ الہند
۵۲- تذکرۃ الرشید	حضرت مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۰ھ	ادارۂ اسلامیات لاہور
۵۳- التعقیبات علی الدراسات	حضرت مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی مدظلہم	لجنۃ احیاء الادب السندی
۵۴- تعلیقات علی ذیل تذکرۃ الحفاظ لابن فہد المکی	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	دار احیاء التراث العربی
۵۵- تعلیقات علی الرفع والتکمیل للکنوی	شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حفظہ اللہ تعالیٰ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب طبع سوم ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۹۸۷ء
۵۶- تعلیقات علی شروط الائمۃ الخمسۃ للحازمی	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ قدیمی کتب خانہ کراچی
۵۷- تعلیقات علی شروط الائمۃ الستۃ للمقدسی	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ قدیمی کتب خانہ کراچی
۵۸- تعلیقات علی علوم الحدیث لابن الصلاح	دکتور نورالدین عتر	دار الفکر، بیروت ۱۴۰۶ھ مطابق ۱۹۸۶ء
۵۹- تعلیقات علی مسند الامام احمد	علامہ احمد محمد شاکر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۷ھ	دار المعارف مصر
۶۰- تغلیق التعلیق	حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	المکتب الاسلامی ودار عمار
۶۱- تفسیر عثمانی	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	مجمع الملک فہد سعودی عرب
۶۲- التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)	امام ابوعبداللہ فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین رازی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ	مکتب الاعلام الاسلامی ایران
۶۳- تفسیر القرآن العظیم	حافظ ابوالفداء عمادالدین اسمٰعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۴ھ	دار الفکر بیروت
۶۴- تقریب التہذیب	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار الرشید حلب ۱۴۰۶ھ

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۶۵- التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر	امام ابوزکریا یحیی بن شرف نووی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	المکتبۃ العلمیۃ مدینہ منورہ
۶۶- تقریر بخاری شریف اردو	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ	مکتبۃ الشیخ کراچی۔
۶۷- التقریر والتحبیر	علامہ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن محمد بن محمد بن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۷۹ھ	المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق مصر طبع اول ۱۳۱۷ھ
۶۸- التقیید والایضاح لما أطلق وأغلق من کتاب ابن الصلاح	حافظ ابوالفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۶ھ	مکتبہ سلفیہ مدینہ منورہ طبع اول ۱۳۸۹ھ
۶۹- تکملۃ فتح الملہم	شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم	مکتبہ دارالعلوم کراچی
۷۰- التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور
۷۱- تلخیص المستدرک (مع المستدرک)	حافظ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	دارالفکر بیروت
۷۲- التمہید لما فی المؤطا من المعانی والاسانید	حافظ ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر مالکی رحمۃ اللہ علیہ ۴۶۳ھ	المکتبۃ التجاریۃ مکۃ المکرمۃ
۷۳- تنظیم الاشتات فی حل عویصات المشکوٰۃ	مولانا ابوالحسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی	میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی
۷۴- تہذیب الاسماء واللغات	امام محی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف نووی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ
۷۵- تہذیب التہذیب	حافظ احمد بن علی العسقلانی المعروف بابن حجر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دائرۃ المعارف النظامیۃ حیدرآباد دکن ۱۳۲۵ھ
۷۶- تہذیب الکمال	حافظ جمال الدین ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن مزی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۲ھ	مؤسسۃ الرسالہ طبع اول ۱۴۱۳ھ
۷۷- توجیہ النظر الی اصول الأثر	علامہ طاہر بن صالح بن احمد الجزائری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۸ھ مطابق ۱۹۲۰ء	دارالمعرفۃ بیروت
۷۸- تیسیر القاری شرح صحیح بخاری	مولانا نورالحق بن شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۷۳ھ	مطبع علوی لکھنؤ
۷۹- الثقات	حافظ ابوحاتم محمد بن حبان بستی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۵۴ھ	دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدرآباد ۱۳۹۳ھ
۸۰- جامع الاصول من حدیث الرسول	علامہ مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد ابن الاثیر الجزری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ	دارالفکر بیروت
۸۱- جامع بیان العلم وفضلہ وماینبغی فی روایتہ وحملہ	حافظ ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر مالکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۶۳ھ	دارالفکر بیروت
۸۲- جامع ترمذی	امام ابوعیسی محمد بن عیسی بن سورہ ترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ	داراحیاء التراث العربی بیروت
✪- جامع ترمذی	امام ابوعیسی محمد بن عیسی بن سورہ ترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۸۳- الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	مکتبہ اسلامیہ سمندری لائل پور
۸۴- الجامع الکبیر	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	نسخہ مصورۃ عن دارالکتب المصریۃ
۸۵- الجامع لأحکام القرآن	امام ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۱ھ	دارالفکر بیروت
۸۶- الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ	حافظ ابو محمد محی الدین عبدالقادر قرشی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۵ھ	میر محمد آرام باغ کراچی
۸۷- الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر	حافظ شمس الدین ابوالخیر محمد بن عبدالرحمٰن سخاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۰۲ھ	لجنۃ احیاء التراث الاسلامی مصر
۸۸- چراغ محمد (سوانح شیخ الاسلام حضرت مدنی)	علامہ محمد زاہد الحسینی مدظلہم	دارالارشاد اٹک پاکستان
۸۹- حاشیۃ السندی علی البخاری (مطبوعہ مع صحیح بخاری)	امام ابوالحسن نورالدین محمد بن عبدالہادی سندھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۳۸ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۹۰- حاشیہ صحیح بخاری	حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۹۷ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۹۱- حاشیہ قواعد فی علوم الحدیث	علامہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حفظہ اللہ تعالیٰ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب
۹۲- حاشیہ لامع الدراری	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ	مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ
۹۳- حجۃ اللہ البالغہ	حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۷۶ھ	ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر ۱۳۵۲ھ
۹۴- حیاتِ شیخ الہند	حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۴ھ	دارالفکر بیروت
۹۵- حلیۃ الاولیاء	حافظ ابونعیم احمد بن عبداللہ بن احمد اصبہانی شافعی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۳۰ھ	دارالفکر بیروت
۹۶- الخصائص الکبریٰ (کفایۃ الطالب اللبیب فی خصائص الحبیب)	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	دارالکتب العلمیۃ بیروت
۹۷- خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال	علامہ صفی الدین خزرجی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۲۳ھ کے بعد	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب
۹۸- الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدرآباد دکن ۱۳۹۶ھ
۹۹- درس بخاری	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ (ضبط وترتیب مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری)	مکتبہ عارفین پاکستان چوک کراچی
۱۰۰- الدر المختار مع رد المحتار	علامہ علاء الدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۸۸ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ/ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
۱۰۱- الدر المنثور فی التفسیر بالماثور	علامہ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	مؤسسۃ الرسالۃ
۱۰۲- دلائل النبوۃ	حافظ ابونعیم احمد بن عبداللہ بن احمد اصبہانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۳۰ھ	دارالنفائس
۱۰۳- دلائل النبوۃ	حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۵۸ھ	مکتبہ اثریہ لاہور
۱۰۴- دیوان الحماسۃ	ابوتمام حبیب بن اوس بن حارث طائی متوفی ۲۳۱ھ	میر محمد آرام باغ کراچی
۱۰۵- دیوان الشافعی	امام محمد بن ادریس بن عباس الشافعی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۰۴ھ	دارالجیل بیروت
۱۰۶- ذب ذبابات الدراسات عن المذاہب الاربعۃ المتناسبات	علامہ مخدوم عبداللطیف سندھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۸۹ھ	لجنۃ احیاء الادب السندی

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۰۷۔ ردالمحتار شرح الدرالمختار	علامہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین دمشقی شامی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۵۲ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ/ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۰۸۔ رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (مطبوعہ مع صحیح بخاری)	حضرت مولانا شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۷۶ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۰۹۔ الرسالۃ المحمدیۃ (عربی ترجمہ خطبات مدراس)	حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۹۵۳ء	
۱۱۰۔ الرسالۃ المستطرفۃ لبیان مشہور کتب السنۃ المشرفۃ	علامہ محمد بن جعفر کتانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۴۵ھ	میر محمد آرام باغ کراچی
۱۱۱۔ الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل	علامہ ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب طبع سوم ۱۴۰۷ھ
۱۱۲۔ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی	ابوالفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۷۰ھ	مکتبہ امدادیہ ملتان
۱۱۳۔ الروض الأنف	امام ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن عبداللہ السہیلی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۸۱ھ	مکتبہ فاروقیہ ملتان ۱۳۹۷ھ
۱۱۴۔ سبیل الہدیٰ بتحقیق شرح قطر الندیٰ	شیخ محمد محیی الدین عبدالحمید رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۳ھ	مکتبۃ السعادۃ مصر طبع یازدھم
۱۱۵۔ السعایۃ فی کشف مافی شرح الوقایۃ	علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ	سہیل اکیڈمی لاہور
۱۱۶۔ سنن ابن ماجہ	امام ابوعبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۳ھ	قدیمی کتب خانہ
✪۔ سنن ابن ماجہ (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی)	امام ابوعبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۳ھ	دارالکتاب المصری قاہرہ/دارالکتاب اللبنانی بیروت
۱۱۷۔ سنن ابی داؤد	امام ابوداؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۵ھ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
✪۔ سنن ابی داؤد (تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید)	امام ابوداؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۵ھ	داراحیاء السنۃ النبویۃ
۱۱۸۔ سنن دارمی (مسند دارمی)	امام ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۵ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۱۹۔ سنن دارقطنی	حافظ ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۵ھ	دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور
۱۲۰۔ السنن الکبریٰ	امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۵۸ھ	نشر السنۃ ملتان
۱۲۱۔ سنن نسائی	امام ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۳ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی۔
✪۔ سنن نسائی (بحاشیہ مولانا عطاء اللہ حنیف)	امام ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۳ھ	مکتبہ سلفیہ لاہور
۱۲۲۔ سوانح قاسمی	علامہ سید مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۶ء	میر محمد آرام باغ کراچی
۱۲۳۔ سیر أعلام النبلاء	حافظ ابوعبداللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	مؤسسۃ الرسالۃ

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۲۴۔ السیرة الحلبیة (انسان العیون فی سیرة الأمین المأمون)	علامہ علی بن برهان الدین الحلبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۴۴ھ	المکتبة الاسلامیة بیروت
۱۲۵۔ سیرة المصطفیٰ	حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۴ھ مطابق ۱۹۷۴ء	مکتبہ عثمانیہ لاہور
۱۲۶۔ السیرة النبویة لابن هشام (مع الروض الأنف)	امام ابو محمد عبد الملک بن هشام المعافری البصری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۳ھ	مکتبہ فاروقیہ ملتان
۱۲۷۔ السیرة النبویة (بهامش السیرة الحلبیة)	سید احمد زینی دحلان رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ	المکتبة الاسلامیة بیروت
۱۲۸۔ سیرت النبی	علامہ شبلی نعمانی متوفی ۱۳۳۲ھ و مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۹۵۳ء	دار الاشاعت کراچی
۱۲۹۔ شرح اصول اعتقاد اہل السنة والجماعة	حافظ ابو القاسم هبة اللہ بن الحسن بن منصور الطبری اللالکائی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۱۸ھ	دار طیبة۔ الریاض
۱۳۰۔ شرح شرح نخبة الفکر	حضرت ملا علی بن سلطان القاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۱۴ھ	مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ
۱۳۱۔ شرح العقیدة الطحاویة	علامہ صدر الدین علی بن علی بن محمد بن ابی العز حنفی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۹۲ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۲۔ شرح معانی الآثار	امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامة بن سلمہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۲۱ھ	میر محمد آرام باغ کراچی
۱۳۳۔ شرح المنظومة البیقونیة	عبد اللہ سراج الدین	دار التراث الاسلامی حلب ۱۴۰۴ھ
۱۳۴۔ شرح النووی علی صحیح مسلم (مطبوعہ مع صحیح مسلم)	امام ابو زکریا یحیی بن شرف النووی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۵۔ شرح الوقایة (مع السعایة)	صدر الشریعة عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعة رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۷ھ	سہیل اکیڈمی لاہور
۱۳۶۔ شروط الأئمة الخمسة (مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)	حافظ ابو بکر محمد بن موسی بن عثمان حازمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۸۴ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۷۔ شروط الأئمة الستة (مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)	حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۰۷ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۸۔ شعب الایمان	امام حافظ احمد بن الحسین بن علی البیهقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۵۸ھ	دار الکتب العلمیة بیروت ۱۴۱۰ھ
۱۳۹۔ شمائل ترمذی	امام ابو عیسی محمد بن عیسی بن سورة الترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ	میر محمد آرام باغ کراچی
۱۴۰۔ شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی	فرید الوحیدی	قومی کتاب گھر ذاکر نگر جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی
۱۴۱۔ صحیح بخاری شریف	امام ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۶ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۴۲۔ صحیح مسلم (مع شرح نووی)	امام ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۶۱ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۴۳۔ طبقات الشافعیة الکبریٰ	علامہ تاج الدین ابو نصر عبد الوهاب بن تقی الدین علی بن عبد الکافی سبکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۱ھ	دار المعرفة بیروت

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۴۴- الطبقات الکبریٰ	امام ابوعبداللہ محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۳۰ھ	دارصادر بیروت
۱۴۵- عجالۂ نافعہ (مع فوائد جامعہ)	حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ	نور محمد آرام باغ کراچی
۱۴۶- العرف الشذی (مطبوعہ مع جامع ترمذی)	امام العصر علامہ انورشاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۵۲ھ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۴۷- عقود اللآلی فی الأسانید العوالی	علامہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۵۲ھ	
۱۴۸- العقیدۃ الطحاویۃ (مع شرح العقیدۃ)	امام ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۲۱ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۴۹- علوم الحدیث (مقدمہ ابن الصلاح)	حافظ تقی الدین ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن المعروف بابن الصلاح الشہرزوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۴۳ھ	دارالکتب العلمیۃ بیروت
✪- علوم الحدیث (تحقیق نورالدین عتر)	حافظ تقی الدین ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح الشہرزوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۴۳ھ	دارالفکر بیروت
۱۵۰- عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری	امام بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد العینی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۵ھ	ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ
۱۵۱- العناقید الغالیۃ فی الأسانید العالیۃ	حضرت مولانا عاشق الٰہی صاحب بلندشہری مدظلہم	مکتبۃ الشیخ کراچی
۱۵۲- العنایۃ شرح الہدایۃ (بہامش فتح القدیر)	علامہ اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۸۶ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۱۵۳- غریب الحدیث	امام ابوسلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۸ھ	مرکز البحث جامعہ ام القری مکہ مکرمہ
۱۵۴- الفائق فی غریب الحدیث	علامہ جاراللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری متوفی ۵۳۸ھ	دارالمعرفۃ بیروت
۱۵۵- فتح الباری شرح صحیح البخاری	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دارالفکر بیروت
۱۵۶- فتح القدیر	امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۶۱ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۱۵۷- فتح اللہ بخصائص الاسم اللہ	حضرت مولانا محمد موسیٰ صاحب روحانی بازی مدظلہم	جامعہ اشرفیہ لاہور
۱۵۸- فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث/شرح الفیہ العراقی	امام حافظ ابوالفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۶ھ	دارالجیل بیروت
۱۵۹- فتح الملہم بشرح صحیح مسلم	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	مکتبۃ الحجاز حیدری کراچی
۱۶۰- الفتوحات الربانیۃ شرح الأذکار النواویۃ	شیخ محمد بن علان صدیقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۷ھ	المکتبۃ الاسلامیۃ
۱۶۱- الفرق بین الفرق	شیخ عبدالقاہر بن طاہر بن محمد بن عبداللہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۲۹ھ	مکتب نشر الثقافۃ الاسلامیۃ ۱۳۶۷ھ
۱۶۲- فضل الباری شرح اردو صحیح البخاری	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	ادارۂ علوم شرعیہ کراچی
۱۶۳- الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ	علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ	خیر کثیر آرام باغ کراچی
۱۶۴- فوائدِ جامعہ بر عجالۂ نافعہ	مولانا عبدالحلیم چشتی مدظلہم	نور محمد آرام باغ کراچی
۱۶۵- فیض الباری	امام العصر علامہ انورشاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۵۲ھ	ربانی بکڈپو دہلی

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۶۶- فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	شیخ محمد عبد الرؤف المناوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۳۱ھ	دار المعرفۃ بیروت
۱۶۷- قفو الاثر فی صفو علوم الأثر	علامہ رضی الدین محمد بن ابراہیم الحلبی الحنفی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۷۱ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ
۱۶۸- قواعد فی علوم الحدیث (مقدمۂ اعلاء السنن)	حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۴ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب طبع دوم ۱۴۰۸ھ
۱۶۹- الکاشف عن حقائق السنن (شرح طیبی)	امام شرف الدین حسین بن محمد بن عبد اللہ الطیبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۳ھ	ادارۃ القرآن کراچی
۱۷۰- الکامل فی التاریخ	علامہ ابو الحسن عز الدین علی بن محمد ابن الاثیر الجزری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۰ھ	دار الکتاب العربی
۱۷۱- الکامل فی ضعفاء الرجال	امام حافظ ابو احمد عبد اللہ بن عدی جرجانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۶۵ھ	دار الفکر بیروت
۱۷۲- کتاب الضعفاء الکبیر	ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسی بن حماد العقیلی المکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی	دار الکتب العلمیہ بیروت
۱۷۳- کتاب الأذکار النوویۃ بشرح الفتوحات الربانیہ	امام محی الدین ابو زکریا یحیی بن شرف النووی رحمہ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	المکتبۃ الاسلامیہ
۱۷۴- کتاب العلل (مع جامع ترمذی)	امام ابو عیسی محمد بن عیسی بن سورۃ الترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۷۵- کشاف اصطلاحات الفنون	علامہ محمد اعلیٰ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۹۱ھ	سہیل اکیڈمی لاہور
۱۷۶- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل (تفسیر کشاف)	علامہ جار اللہ ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشری متوفی ۵۳۸ھ	دار الکتاب العربی بیروت
۱۷۷- کشف الأستار عن زوائد البزار	امام نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۷ھ	مؤسسۃ الرسالۃ طبع اول ۱۴۰۵ھ
۱۷۸- کشف الاسرار شرح اصول البزدوی	علامہ عبد العزیز بن احمد بن محمد البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۳۰ھ	الصدف پبلشرز کراچی
۱۷۹- کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون	ملا کاتب چلپی مصطفی بن عبد اللہ المعروف بہ حاجی خلیفہ متوفی ۱۰۶۷ھ	مکتبۃ المثنی بغداد، آفسٹ فوٹو استنبول
۱۸۰- الکفایۃ شرح الہدایہ (مع فتح القدیر)	علامہ جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی رحمۃ اللہ علیہ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۱۸۱- کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال	علامہ علاء الدین علی متقی بن حسام الدین ہندی برہان پوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۷۵ھ	مکتبۃ التراث الاسلامی حلب
۱۸۲- کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق	امام محمد عبد الرؤف المناوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۳۱ھ	مکتبہ اسلامیہ سمندری لائل پور
۱۸۳- الکواکب الدراری (شرح الکرمانی)	علامہ شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۸۶ھ	دار احیاء التراث العربی
۱۸۴- لامع الدراری	امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۲۳ھ	مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ
۱۸۵- لسان المیزان	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	مؤسسۃ الأعلمی بیروت
۱۸۶- لقط الدرر حاشیۃ نزھۃ النظر	شیخ عبد اللہ بن حسین خاطر السمین العدوی (من علماء القرن الرابع عشر)	مصطفی البابی مصر ۱۳۵۶ھ

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۸۷- لمعات التنقیح	شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ	مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاہور
۱۸۸- ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ (مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)	حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۸۹- مجمع بحار الأنوار فی غرائب التنزیل ولطائف الأخبار	محدث محمد طاہر پٹنی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۸۶ھ	دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدرآباد ۱۳۹۵ھ
۱۹۰- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد	امام نورالدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۷ھ	دارالفکر بیروت
۱۹۱- المجموع شرح المہذب	امام محی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النووی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	شرکۃ من علماء الأزھر
۱۹۲- مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیۃ	حافظ تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم حرانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۲۸ھ	طبعۃ الملک فہد
۱۹۳- مختار الصحاح	امام محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۶۶ھ کے بعد	دارالمعارف مصر
۱۹۴- مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح	علامہ نورالدین علی بن سلطان القاری رحمہ اللہ علیہ متوفی ۱۰۱۴ھ	مکتبہ امدادیہ ملتان
۱۹۵- المستدرک علی الصحیحین	حافظ ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ حاکم نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۰۵ھ	دارالفکر بیروت
۱۹۶- مسند احمد	امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۴۱ھ	المکتب الاسلامی/دارصادر بیروت
۱۹۷- مسند الحمیدی	امام ابوبکر عبداللہ بن الزبیر الحمیدی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۹ھ	المکتبۃ السلفیۃ مدینہ منورہ
۱۹۸- مشاہیر علمائے دیوبند	حافظ قاری فیوض الرحمن صاحب مدظلہم	مکتبہ عزیزیہ لاہور طبع اول ۱۹۷۶ء
۱۹۹- مشکوۃ المصابیح	شیخ ابوعبداللہ ولی الدین خطیب محمد بن عبداللہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۳۷ھ کے بعد	قدیمی کتب خانہ کراچی
۲۰۰- المصنّف	امام عبدالرزاق بن ہمام بن نافع الصنعانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۱ھ	مجلس علمی
۲۰۱- المطالب العالیۃ بزوائد المسانید الثمانیۃ	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دارالباز مکۃ المکرمۃ
۲۰۲- معارف القرآن	مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۶ھ	ادارۃ المعارف کراچی
۲۰۳- معجم البلدان	علامہ ابوعبداللہ یاقوت حموی رومی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۲۶ھ	داراحیاء التراث العربی بیروت
۲۰۴- المعجم الوسیط	دکتور ابراہیم انیس، دکتور عبدالحلیم منتصر، عطیۃ الصوالحی، محمد خلف اللہ احمد	مجمع اللغۃ العربیۃ دمشق
۲۰۵- معرفۃ علوم الحدیث	امام ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ حاکم نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۰۵ھ	مکتبہ علمیہ مدینہ منورہ
۲۰۶- المفردات فی غریب القرآن	علامہ حسین بن محمد بن المفضل الملقب بالراغب الاصفہانی متوفی ۵۰۲ھ	نور محمد آرام باغ کراچی
۲۰۷- مقدمۂ اجوبۂ اربعین	حضرت مولانا صوفی عبدالحمید صاحب سواتی مدظلہم	مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ
۲۰۸- مقدمۂ انوار الباری	حضرت مولانا احمد رضا صاحب بجنوری مدظلہم	خواجہ پریس دہلی/ناشر العلوم دیوبند
۲۰۹- مقدمۂ اوجز المسالک (مع اوجز المسالک)	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ	ندوۃ العلماء لکھنؤ
✪- مقدمۂ اوجز المسالک (مع اوجز المسالک)	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ	ادارۂ تالیفات اشرفیہ ملتان
۲۱۰- مقدمۂ بلوغ المرام اردو	حضرت مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی مدظلہم	میر محمد آرام باغ کراچی

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۲۱۱- مقدمہ صحیح بخاری (مطبوعہ مع صحیح بخاری)	حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۹۷ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۲۱۲- مقدمہ صحیح مسلم	امام مسلم بن الحجاج القشیری النیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۶۱ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۲۱۳- مقدمہ فتح الملہم (مع فتح الملہم)	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	مکتبہ دارالعلوم کراچی
۲۱۴- مقدمہ مشکوۃ المصابیح	شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۲۱۵- مقدمہ لامع الدراری	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ	مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ
۲۱۶- مقدمہ نصب الرایۃ (مع نصب الرایۃ)	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مجلس علمی ڈابھیل
۲۱۷- مکاتیب رشیدیہ (مجموعہ مکتوبات امام ربانی مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۲۳ھ)	جمع کردہ حضرت مولانا عاشق الٰہی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۰ھ	مکتبہ مدنیہ لاہور
۲۱۸- مؤطا	امام مالک بن انس اصبحی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۷۹ھ	میر محمد آرام باغ کراچی
✪- مؤطا (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی)	امام مالک بن انس اصبحی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۷۹ھ	داراحیاء التراث العربی
۲۱۹- میزان الاعتدال فی نقد الرجال	حافظ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	داراحیاء الکتب العربیۃ مصر ۱۳۸۲ھ
۲۲۰- النبراس شرح شرح العقائد	علامہ عبدالعزیز بن احمد الفرہاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ کے بعد	مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ/مکتبہ امدادیہ ملتان
۲۲۱- نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر	علامہ عبدالحی بن فخرالدین حسنی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۴۱ھ	میر محمد آرام باغ کراچی
۲۲۲- نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	الرحیم اکیڈمی کراچی
۲۲۳- نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ	امام حافظ ابومحمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف زیلعی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۶۲ھ	مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۷ھ
۲۲۴- النکت علی کتاب ابن الصلاح	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دارالرایۃ بیروت
۲۲۵- النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر	علامہ مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد ابن الاثیر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ	داراحیاء التراث العربی بیروت
۲۲۶- نیل المراد فی السفر الی گنج مراد آباد (مشمولہ تذکرۂ مولانا فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی)	حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۲ھ	مجلس نشریات اسلام
۲۲۷- وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان	قاضی شمس الدین ابوالعباس احمد بن محمد المعروف بابن خلکان رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۸۱ھ	دارصادر بیروت
۲۲۸- ھدی الساری (مقدمہ فتح الباری)	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دارالفکر بیروت
۲۲۹- ھدیۃ العارفین اسماء المؤلفین وآثار المصنفین	اسماعیل باشا بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۹ھ	مکتبۃ المثنی، بغداد آفسٹ فوٹو استنبول ۱۹۵۱ء